BRANKO BOŠNJAK

GRČKA FILOZOFIJA



NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

N A K L A D N I   Z A V O D
M A T I C E   H R V A T S K E
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA I.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

BRANKO BOŠNJAK

GRČKA FILOZOFIJA

OD PRVIH POČETAKA DO ARISTOTELA

I ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta. No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1956, drugo izdanje godine 1978, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

BRANKO BOŠNJAK

GRČKA FILOZOFIJA

OD PRVIH POČETAKA DO ARISTOTELA

UVOD

Razvoj čovjeka kao samosvijesnog subjekta, koji egzistira u objektivnom svijetu, nije išao uvijek svojim ujednačenim tokom. Taj put pokazuje razvojne stupnjeve, već od onog momenta, kad čovjek postaje svijestan, da je on unutar totaliteta vanjskog svijeta svoje pojedinačno biće, koje o svemu počinje razmišljati. U daljem razvoju postaje vrlo važno pitanje — kakav je čovjekov *odnos* prema objektivnom, vanjskom svijetu, a uskoro zatim kakav je njegov odnos prema samom sebi. Te refleksije nisu bile predmet bavljenja svih pojedinaca, iako svi ljudi o tome mogu misliti, nego svako društvo i epoha ima svoje mislioce, predstavnike, koji unutar društvenih okvira, a svakako zahvaljujući i svojim subjektivnim sposobnostima, uopćavaju, kako stečeno naslijeđe, tako i probleme svoga društva. Takav oblik ispoljavanja misli kroz pojedince ima svoje mjesto i u razvoju pretfilozofskog mišljenja, na primjer u vremenu homerovske mitologije, koja je mnoga pitanja društva i prirodnih pojava ovila fantastičnim naziranjem, a ipak nastojala dati određeni odgovor ljudskoj, nikad zadovoljenoj težnji za spoznajom.

Tu su već postavljena dva pitanja — kakav je čovjekov odnos prema vanjskom svijetu i u čemu se on sastoji, i drugo, što znači da se čovjek prema sebi odnosi? Objektivni svijet dat je po sebi, neovisan je od subjekta u ontičkom smislu — t. j. po svom postojanju, slobodan je za sebe, a čovjekovo djelovanje se usmjeruje na to, da predmete *ograniči* i da im odredi svrhu djelomično i prema svome smislu. Svijet (bitak) postaje stalan predmet ljudskog odnosa prema njemu, i on poprima utjecaj društveno-historijske djelatnosti. Predmet jest sve manje po sebi, jer uslijed ljudskog djelovanja sve

više se sužava od svog prvobitnog stanja, a »očovječena priroda« postaje sve više bitak ljudskog djelovanja. Ta čovjekova djelatnost izražena misaono, teoretski, može poprimati razne vidove, ali uvijek je ona određeni misaoni rezultat i nazor na svijet, iako ne društva kao cjeline, ali ipak njegovih određenih grupa.

Drugo je pitanje — razvoj odnosa čovjeka prema svom vlastitom mišljenju, kako se to mišljenje razvijalo i da li ono također, kao i vanjski svijet, podliježe nekim zakonima? Da li bi ljudska misao mogla imati naučni karakter, ako bi bila proizvod samovolje i slučajnog htijenja? To proučavanje pojmova i mišljenja također spada u razvoj filozofske misli, i postaje u nekim školama glavni predmet izučavanja (sofisti, Sokrat, Platon, Aristotel) iz kojeg se vidi da je ljudsko razložno mišljenje jedino moguće u okvirima logike (dijalektike), koja je nauka o mišljenju i njegovim oblicima. Sami ti zakoni mišljenja koji su postavljeni u logici imaju svoj objektivni karakter u samim stvarima, pa pojam, kao misao o predmetu, jest misaono razmatranje i povezivanje onog što postoji i odgovara samoj stvarnosti. Tako i subjektivno mišljenje kao razložno nije formalističko, nego ima svoj polazni momenat od vanjskog objekta i u njegovim odnosima.

U društvenom razvoju može se vidjeti da se pojedine grupe ističu svojim načinom mišljenja, i da li bi prema tome zadatak historijskog izučavanja filozofije bio u tome da se svako određeno, »ideološko« područje svede na svoje nosioce? To ne bi bilo teško učiniti, jer je neznatan posao, ako se određeno mišljenje pripiše ovoj ili onoj klasi, ali je mnogo važnije istraživanje, ne da se kaže *da* nešto jest, nego *zašto* nešta jest? Zašto neka epoha misli tako i tako, a ne drugačije? Jasno je, da ona uvijek misli, ali je posao nauke da kaže zašto baš *tako* misli. Time je filozofija već dobila svoje probleme od društva, ali sada već ovdje treba napomenuti, da kad se govori o društvu kao društvu, da je to apstrakcija, koja je besadržajna, i još ništa ne označuje. Pojam da bi bio sadržajan, mora biti konkretiziran. Konkretnije određenje jest da se postavi u prostor i vrijeme, što je već objasnio Aristotel u svojim »Kategorijama«, i da se posmatra u svom *odnosu*.

Dakle, određenje nečega ili je samo po sebi ili u odnosu prema drugom. I jedno i drugo je važno, pa je tako dotični pojedinac društva uvijek konkretiziran. Nešto po sebi može izgledati kao određenje totaliteta, ali svakako gledano apstraktno, a realno određenje toga je tek u svom odnosu. Time odnos prema nečemu pokazuje i mogućnost rada i mišljenja kako pojedinaca, tako i pojedinih društvenih formacija, što dovodi do razdvajanja ne samo teoretskog, nego i praktičnog. Time se dolazi do *pojedinačnog*, t. j. do nečeg samo relativno samostalnog unutar cjeline koja se razdvaja. To je vrlo nužan tok, jer idealitet bi postojao samo u besadržajnom mirovanju. Tako su određene klase nekog društva osamostaljene relativnosti, ali još uvijek iste određene epohe. Vremensko jedinstvo na taj način sjedinjuje prostorno — realna razgraničenja, i u *vremenskom kontinuitetu* se lakše može sagledati ta nit razvoja. Tako se običavaju i pisati historije filozofije, nabrajajući jedno iza drugog što dolazi, a da se ne uočuje da taj kontinuitet mora imati svoju suprotnost u društvenom razjedinjenju, t. j. u određenoj historijsko-klasnoj formaciji, pa se i ne može dobiti cjelina, ako se jedan od ta dva momenta izostavi.

Unutar tog društvenog razdvajanja nastaje određeno grupiranje, koje se djelomično odražava i u shvaćanjima raznih filozofskih smjerova ili škola.[1]

Ako dakle svaka epoha ima svoju »ideologiju« t. j. svoju misao i izraz društvenog, misaonog i prirodnog, što predstavlja misaonu sliku dotične epohe, onda nije nevažno u tome odnosu — kako se kroz niz pojedinačnosti dolazi do nečeg općeg, i u kakvom odnosu stoje ti pojedini stupnjevi misaonog razvoja — da li jedan drugog ukidaju ili možda dopunjuju? I tu se pojam, kao općenitost, konkretizuje relativnim cjelinama, ali sad je opet pitanje, kako se odnose te pojedinačnosti, što se, gledajući određenije može uglavnom izraziti u pitanju — kakav je odnos idealizma i materijalizma u filozofiji? Da li se unutar tih pojedinačnosti izgrađuje nešta što prelazi svoje

---

[1] U društveno-sociološkom smislu ovdje bi se dalje moglo govoriti o čovjekovom otuđenju koje je naučno objasnio i razradio Karl Marx.

uske okvire i ulazi u neko sadržajnije određenje, ili bi idealizam bio samo potpuna negativnost, dakle smjer koji sobom ne donosi ništa pozitivno? Ako bi tako bilo, onda bi se opravdano postavilo pitanje, da li bi danas u historiji filozofije trebalo uopće proučavati idealizam? Kad ga ipak danas proučavamo, onda je razlog u tome što se ne može idealizam posmatrati kao isključiva negativnost materijalizma, jer se u razvoju filozofske misli način i nivo filozofiranja razvijao i kroz materijalizam i kroz idealizam. Na pr. Platon je u svom sistemu objektivnog idealizma postavio zadatak — da treba postojati nauka koja će se baviti ljudskim mišljenjem, a taj je zadatak već ostvario Aristotel u svojoj logici, koja polazi od materijalističke ontologije.

Ovdje nije riječ o tome da se objektivistički, jednakim argumentima pokuša opravdati svaki pravac u filozofiji, i dati mu uvijek određeno priznanje. Ne, nije potrebno pojedinosti isticati kao cjelinu. Već u svojim polaznim razmatranjima materijalizam je uvijek na sigurnijem putu u procesu spoznavanja, jer polazi od konkretnog, neposredno osjetilno datog, za razliku od idealizma koji egzistenciju »nižeg« traži iz uzroka nekog višeg oblika, da na kraju završi u nečemu što bi bilo suštinsko izvan materijalnog. Ta razlika u polaznom istraživanju je vrlo očita, ali u tome još nije sve iscrpeno. Marx je na pr. oštro kritikovao metafizički materijalizam, koji nije poznavao dijalektiku, niti je kao takav mogao objasniti djelatnost čovjeka, a s druge strane, pored kritike, odao je i priznanje njemačkoj klasičnoj filozofiji, koja je razvila idealističku dijalektiku do vrhunca. Ta dijalektika je postala nužno sredstvo vježbanja ljudskog uma u apstrakcijama, izvodima i dokazima, te je pokazala velike mogućnosti najapstraktnijeg tretiranja postavljenih pitanja. *Dijalektički materijalizam* je opet stupanj koji prevazilazi tu klasičnu dijalektiku, ali on nije mogao nastati neposredno na Heraklitu, nego tek preko dugog razvoja filozofske misli.

Bilo bi pogrešno zaključiti da je tendencija u filozofiji, da se iz parcijalnog razvoja raznovrsnog proizvodi neka apsolutna filozofija budućnosti, koja bi bila vječna, a time i završena. Izgrađuje se samo filozofija određenog društva i epohe, ali

tako da se ne počinje uvijek iznova, jer na taj način razvoj ne bi daleko došao, nego se nastavlja na dostignute rezultate i mogućnosti mišljenja, čime se uvijek postiže viši stupanj spoznaje. I kod tog procesa ne ide misao jednoličnim tokom, nego opet raznovrsnost filozofskih pravaca pokazuje da razne grupe društva o istom pitanju drugačije misle. To nije ništa čudno, jer ako se za polazište ne prihvate isti predmeti, pa se zatim obrađuju raznim metodama, sigurno je da ni rezultati ne će biti ni približno isti. No ipak se u tom proučavanju razvijala i usavršavala filozofska problematika i terminologija, prolazeći svoj dugi historijski put. Taj proces obogaćivanja bio je stalno izgrađivan što je omogućilo i viši nivo filozofiranja.

Zbog te nužne forme, termina i kategorija — kojima filozofija raspolaže, teže je uvijek uočiti kako to da neka epoha na svoja pitanja odgovara na način koji baš uvijek ne otkriva da je sve to savremeni »odraz« dane situacije. Dakle, postavljena pitanja života tretiraju se na jednom izgrađenom, određenom stupnju u samoj filozofiji, i odmah predmet poprima i momenat historijskog, čime se upotpunjuje filozofija sa svojom historijom filozofije. Historija filozofije treba naučno pokazati historijski razvoj filozofske misli, ali tako da to ne bude historija, nego filozofija. Da li je taj zadatak uvijek sretno izveden, ne spada u ovo razmatranje. Dakle, filozofija uopće ne može napredovati bez poznavanja svoje historije, pa bismo mogli reći da je historija filozofije kao nauka: *conditio sine qua non* same filozofije, koja u stanovitom društvu ima i svoje određene vidove.

Ne shvaćajući ovo, često se događa vulgarizacija marksizma, jer se želi svaki misaoni proizvod svesti bez ostatka na datu situaciju i tako pokazati apsolutnu vezu baze i nadgradnje. Nikad to nije tako postavio Marx, jer ljudska misao nije nikakav kalup. Točno je, da se neka misao izvodi iz svojih uvjeta i mogućnosti, ali ako bi se moglo sve izvesti iz danog momenta, onda bi bilo suvišno svako razmatranje ranijeg filozofskog razvoja. Da to tako ne može biti, jasno je i po tome, što već nivo filozofiranja danog perioda, jest rezultat ranijeg historijskog procesa oformljenja filozofije, pa i aktuelno postavljena pitanja odmah nužno dobijaju svoju »meta-

morfozu« unutar izgrađene filozofije, pa je tada još teže vidjeti neposredni »odraz« baze.

Utjecaj historijsko-filozofskog mišljenja na naziranja neke epohe pokazat ćemo samo na dva primjera. U šestom vijeku naše ere *Boecije* piše svoju »Utjehu filozofije« (Consolatio philosophiae) — iako u kršćanskom razdoblju, on ipak u svojih pet knjiga provodi stoičko-neoplatonska shvatanja i riješena pitanja postaju općenito vrlo prihvatljiva, pa Boecijevo djelo postaje najčitanija knjiga u ranom Srednjem vijeku. Ili jedan primjer iz novije filozofije. *Schelling* (1775—1854) u svom filozofiranju prolazi šest razvojnih stupnjeva, što se nikako ne bi moglo objasniti bez utjecaja historijsko-filozofskog u rješavanju postavljenih pitanja.

Filozofsko i historijsko-filozofsko nužno se dopunjuju i svako nepoznavanje historije filozofije osiromašuje svako filozofsko pitanje kao i njegovo rješenje. Kad se to ima u vidu, onda se ne će moći postaviti zahtjev za mehaničkim shvatanjem baza — nadgradnja, o čemu ironično i kritički govori Engels u pismu Mehringu od 14. jula 1893. god.

U ovim razmatranjima nabačena su razna pitanja, koja su uglavnom apstraktno izvedena. Njihovo opširnije dokazivanje i izvođenje nije ovdje bilo potrebno, jer taj uvod služi samo kao orijentacija za *metodsko* izvođenje razvoja antičke filozofske misli, koja čini cjelinu.

Kroz mnoštvo raznih škola i shvatanja, kroz samostalne relativne teze i protuteze treba uočiti napor za rješavanjem određenih problema, koji se pojavljuju u kozmološkom i antropološkom periodu. Tu se ne nalaze jedinstvena rješenja, ali možda nijedan napor u tom izvođenju nije bio zaboravljen, nego je u kasnijem razvoju filozofske misli bio opširnije izvođen i dokazivan.

Prikaz razvoja mišljenja i filozofiranja tog društva (antičko robovlasništvo) ne bi bio cjelovit, ako bi se taj proces izvođenja počeo samo na filozofiji i njenim prvim predstavnicima. Ostalo bi nepoznato, kakav način mišljenja je bio dotada, kako su ranije epohe zamišljale, šta je u kozmosu pravi uzrok svega, i kako se to odnosi na društvo i čovjeka, ili na pr. što je čovjek sam po sebi. Sve bi to bilo izostavljeno, kad bi se

to razdoblje mitologije, kozmogonije i teogonije odbacilo i negiralo. Međutim bilo bi sasvim pogrešno, kad bi se ustvrdilo, da je filozofija proizašla iz mitologije, ali je ipak interesantno, da je ta mitologija i dalje našla donekle svoj način egzistiranja, iako u drugom vidu, na pr. u književnosti i umjetnosti, a djelomično i u nekim filozofskim naziranjima.

Stoga će biti nužno, da se prije prikaza filozofskog mišljenja ukratko pokaže mitološka misao, njen sadržaj i razvoj u razdoblju pretfilozofskog shvatanja, kako bi se bolje uočila razlika između predmeta i izraza o njemu u mitologiji i filozofiji.

I. PRETFILOZOFSKO MIŠLJENJE MITOLOGIJA, KOZMOGONIJE I TEOGONIJE

1. HOMER

Antička mitologija je skupljena i pregledno prikazana u Homerovim epovima. Ali, Homerov svijet, koji nam je prikazan u Ilijadi i Odiseji nije najstariji u antičkom razdoblju. Po ranijim iskopinama i novijim istraživanjima je sigurno, da je od Homerovog svijeta mnogo starije doba *kretsko-mikenske kulture*.[1]

Ako usporedimo Homera s tom kulturom, onda ćemo vidjeti, da on ne opisuje taj svijet, iako ponekad ima pred očima to sjajno pradoba.

O samom Homeru ništa se ne zna pouzdano. Prema novijim istraživanjima živio je oko god. 800. prije n. ere, a mjesto

---

[1] Početak te kulture neki stavljaju i na 2000 godina prije naše ere. Ona se odlikuje velikim bogatstvom, sjajnim građevinama i spomenicima. Iskopine pokazuju da je kretska kultura starija, a mikenska kultura (po gradu Mikeni u peloponeskom području Argolidi) nastavak je te starije kretske kulture, ali se razvijala sa mnogim svojim specifičnostima. Grci klasičnog razdoblja smatrali su Mikenjane (2000 pr. n. ere) kao Grke, što se vidi i iz Homerovih epova. Mikenjani su historijski prethodnici grčkih plemena i Mikena je imala velikog utjecaja u formiranju grčke mitologije.

U Mikeni je Heinrich Schliemann (1822—1890) u kraljevskim grobnicama našao velike zlatne posmrtne maske i mnogo drugih predmeta od zlata, što svjedoči o velikom bogatstvu i raskoši na dvorovima.

Prema mnogim istraživanjima kod Krećana je vladao matrijarhat, što se odrazilo i u njihovoj mitologiji, gdje je glavni kult žensko božanstvo, dok u »mikensko« doba vlada već patrijarhat. Iz tih primjera se vidi, da do formiranja klasnog društva još nije došlo.

Kretsko-mikenska kultura propala je oko god. 1250. prije n. ere, vjerovatno uslijed nadiranja drugih grčkih plemena, koja su tada bila na nižem kulturnom stupnju.

rođenja je nepoznato, što je i razlog da se sedam antičkih gradova otimalo o tu čast, da je kod njih rođen genij grčkog epa.

»Odiseja« je mlađa od »Ilijade«, jer ona više ne govori o raskoši i sjaju negdašnjeg doba, dakle nije postala, kad je mikenska kultura bila na vrhuncu, nego kad je bila u opadanju.

GRČKO DRUŠTVO U HOMEROVOM EPU

Događaji Homerovog svijeta opisani su u vezi s trojanskim ratom. Prema antičkim navodima taj rat je trajao od godine 1194.—1184., ali nije nastao zbog otmice lijepe Menelajeve žene (kako priča ep), nego je cilj rata bio da Grci osiguraju morske putove za sebe, da učvrste svoju premoć u Maloj Aziji i da unište gusarstvo, koje je ugrožavalo slobodnu plovidbu. Zbog toga su napali Troju — kao centar te opasnosti, i razorili je 1184. godine. Taj grad koji je bio naseljen već 4.000 god. prije n. ere, izgubio je tada svoju moć.

Ako prihvatimo već uobičajenu šemu prethistorijskih stupnjeva kulture, onda to razdoblje grčko-herojskog doba, koje je opisao Homer — spada u *viši stupanj barbarstva*, koje već pozna razvijeno taljenje željezne rudače. Opis procvata tog stupnja nalazi se u Homerovoj »Ilijadi«, a »Homerov ep i ukupna mitologija — to je glavna baština koju su Grci preuzeli iz barbarstva u civilizaciju« (Engels: Porijeklo porodice...)

Iz Homerovih epova možemo vidjeti kakvi su bili međusobni odnosi ljudi, kad je već djelomično postojalo *patrijarhalno ropstvo*. Dok je mitologija odraz ranijeg stupnja — doba *porodice krvnog srodstva*, n. pr. Zeusu je Hera sestra i žena, dotle se u ovom razdoblju između srednjeg i višeg stupnja barbarstva razvija monogamna porodica. To je ustvari monogamija samo za žene, jer je samo nevjera žena u epovima oštro žigosana, dok su muškarci pored žena mogli imati i robinje.[2]

---

[2] Na pr. sadržaj »Ilijade« velikim dijelom opisuje svađu između prvog junaka Ahila i zapovjednika vojske Agamemnona zbog jedne lijepe robinje, koju je Ahil ovome morao odstupiti.

Iako je to društvo bez klasa, ipak imovinski posjedi pojedinih vojskovođa igraju važnu ulogu, i na osnovu posjeda dotični imaju ugled i moć. To se vidi iz Homerovih epova, jer njegovi junaci nisu obični ljudi iz naroda, nego su to bogate vojskovođe, oko kojih se odvija sva radnja. Oni su trebali biti oličenje svih vrlina i sposobnosti helenskog čovjeka.

Novca još nisu imali, i svoje međusobne poslove obavljali su *naturalnom* zamjenom. Sredstva zamjene su bila obično goveda. Tako je zlatno oružje vrijedilo 100 goveda, mjedeno 9, a na pr. ljepša žena 4 goveda. U sedmom pjevanju »Ilijade« pored goveda spominju se još kao sredstva zamjene: gvožđe, mjed, goveđe kože, a također i *robovi*, jer se tu govori, kako su neki Ahejci za robove kupovali vino.

Pučani nisu bili isticani, slavu su mogli steći samo uz svoje gospodare. N. pr. Odisej ovako prekorava nekog pučanina koji je pristao uz druge da se vrate kući iz rata:

Čovječe, sjedider mirno pa slušaj, što govore drugi,
koji su bolji od tebe, od plašivca i nejunaka;
Nitko u ratu tebe ne broji ni u vijeću.
Valjada ne ćemo svi kraljevati ovdje Ahejci!
Nije mnogovlađe dobro, nek jedan bude gospodar,
Nek kraljuje jedan, što skeptar i suđenje dobi
od sina lukavca Krona nek upravlja po njima druge.

(Il. II 200—207) M. H. 1948.

Iz tih stihova se vidi da su pučani bili podređeni određenome vođi, koga su morali bezuslovno slušati. Kod raspodjele plijena, vojskovođe i kraljevi dobivali su najviše, a za običnog vojnika je malo preostalo. U *drugom* pjevanju »Ilijade« — Tersit ovako grdi Agamemnona:

Što, Agamemnone, ti sad hoćeš i čega l'ti treba?
Puni su mjedi tvoji čadori, mnogo imadeš
žena po izbor u svojim čadorima, kojeno tebi
kad grad uzmemo koji, Ahejci dajemo prvom.
Zlata li tebi zar još nedostaje, kog ti Trojanac
Nosi konjokrota koji iz Troje za ucjenu sina,
kojega svezana ja dovedem il' drugi Ahejac?

(st. 225—231)

Na tom stupnju društvenog razvoja nije postojala nikakva nauka, koja bi proučavala prirodu i njene pojave, te ni ljudska svijest nije mogla izaći iz svojih društveno-historijskih okvira. Ti ljudi su mislili da prirodne pojave imaju uzroke u nekim višim silama, koje se mogu raznim sredstvima ublažiti.

Grk je ipak pun optimizma, bogove ne smatra opasnima, mnogo ih se i ne boji, pa im često i prkosi. Tada tu nije postojala neka državna religija, niti je bilo svećeničkog staleža. Obrede prinošenja žrtava mogao je vršiti svatko, na primjer u kući domaćin, a u vojsci vojskovođa.[3]

Ti bogovi imaju antropomorfni karakter, puni su mana, a često puta vode i nemoralan život. Među samim bogovima postoji hijerarhija (slična društvenom poretku), za najmoćnijeg priznaju Zeusa, iako on nije oduvijek postojao. Prije njega vladao je kozmosom njegov otac *Kron*, a prije Krona *Uran*, i cijela ta smjena bogova bila je zasnovana na sili.

Zeus nije nikakav uzročnik svijeta, jer su prirodnost i kozmički red postavljeni kao objektivna nužnost i pojavljuju se kao moćna sudbina, koja stoji i nad bogovima, pa njene odluke nitko ne može promijeniti. Taj poredak ukazuje na shvaćanje stalnosti prirodnih zakona, a da bi se njime lakše vladalo, bogovi su podijelili kozmos na više područja. Kao posebne cjeline pojavljuju se: nebo, more, podzemni svijet i zemlja. Šta je uzrok svega još se ne ispituje, a ni ovi pojedinačni dijelovi nisu nikako proučeni. Na nekim mjestima se spominje i *Tama* (noć) kao samostalno područje, a nje se čak i Zeus plaši.

Kozmološke predodžbe su vrlo naivne. Sunce izlazi iz vode (Okean), a tamo gdje prestaje Zemlja, nastavlja se Tama.

---

[3] Kao žrtve prinošene su životinje, i iz pojedinih dijelova tih žrtava proricala se sudbina. Samo na jednom mjestu Homer spominje prinošenje ljudskih žrtava. To je ono mjesto, gdje se Ahil zaklinje nad mrtvim Patroklom i govori da će ga dostojno osvetiti: (Il. 23 pj. 22)

»Ispred lomače tvoje sinova ću trojanskih svijetlih
zaklati dvanaest ljutit zbog tebe, što si ubijen.«

I dalje:

174 . . . sinova trojanskih vrlih
dvanaest sjeći stane u duši im misleći o zlu.
baci ih u vatru jaku i gvozdenu, neka ih jede.

Sunce isto zalazi u Okean, a voda je uzrok svega, čak i bogova (Il. 14. st. 201 i 246).[4] Zemlja je konačna, pa se može govoriti i o kraju svijeta, gdje mnogi rado ne dolaze. Svemir je podijeljen i postoji određeno mjesto, gdje se dotiču staze dana i noći. Zeus živi u eteru, a samo nebo nije uvijek jednako određeno po svom sastavu, pa se spominje da je i gvozdeno. Noć i Zora imaju svoju granicu blizu Okeanskih voda, a kad Zora izađe iz Okeana donosi sa sobom Svjetlost. Udaljenost neba i zemlje je vrlo malena. Tako se u »Ilijadi« spominje, kad se Zeus razljutio na svog sina Hefesta i bacio ga s neba,[5] on je jedan dan padao do zemlje.

Podzemni svijet (Had) pun je vlažnih stanova, vrlo je strašan, čak ga ni bogovi ne žele gledati, jer u toj dubini postoji samo zlo.

Kozmičke pojave i prirodne sile dobile su razna imena, i tako su postala personificirana bića. Objektivno, prirodno nužno, nije shvaćeno kao takvo, nego je u ljudskoj misli poprimilo nadindividualne crte i prešlo u svoju posebnu hijerarhiju, u porodicu, koja je sistematizirana prema raznim sposobnostima i moćima. Pravo jačega je prihvaćeno kao nužni kriterij u pojedinim funkcijama, a slabiji su ovisni od jačih.

U kozmologiji koja je iznijeta u Homerovim epovima — uopće se ne postavlja pitanje o uzročnosti, o kretanju nema govora, a vanjske pojave su uzete kao gotova fakta i postale su personificirane sile.

Pitanje čovjeka i njegovog djelovanja obrađeno je opširnije, i iz njega se vidi kakav smisao je imao život za te ljude. Svijest o vlastitoj slabosti, nasuprot silnim prirodnim pojavama, nije prouzrokavala pesimistički nazor na svijet. Iako se mogu naći stihovi koji zvuče skeptički, kao na pr. ovi:

Kakav je lišću rod, i ljudskom je plemenu takav;
Jedno po zemlji lišće razbacuje vjetar, a drugo
u šumi lisnatoj raste, kad proljetno nastane doba,
Tako i ljudi jedni dosp'jevaju, a drugi ginu.

(Il. VI. pj. 146—149)

[4] To mišljenje — da je sve postalo iz vode (Okeana), nije u skladu s Homerovim nazorom, i mnogi istraživači opravdano misle da je taj stih kasnije unijet u »Ilijadu«.

[5] Nebo i Olimp nisu kod Homera uvijek odvojeni pojmovi.

ipak ne možemo zaključiti, da je taj skepticizam osnovna crta tih ljudi. Naprotiv, odlike homerovskog čovjeka jesu: vedro raspoloženje, borba za afirmaciju i težnja za napretkom u borbi protiv nepoznatih prirodnih pojava.

MISLI O ZAGROBNOM ŽIVOTU

Homerovi ljudi misle da su i dobro i zlo raspoređeni u svijetu, ali ipak pravednost mora pobjeđivati, jer kao što red i poredak omogućuju egzistenciju kozmosa, tako to mora biti i u društvu. Sva pravda se mora uglavnom na zemlji odigrati, jer je zagrobni život nemio i nitko ga ne cijeni. Ljudska duša poslije smrti odlazi u podzemlje, gdje nastavlja neveseo život kao neka sjena u tami.

Aj, i u dvorima boga Aida nekakve ima
Duše, i utvara ima, al' nikako nema života!

(Il. 23. pjev., 103—104)

Zagrobni život nešta je najgore što čovjeka može zadesiti, i o njemu ne misle dobro ni ljudi ni bogovi. Ahilej, najveći helenski junak, toliko je očajan u podzemlju, da njegova duša — kao sjena, ovako progovora Odiseju koji je za života sišao dolje:

Nemoj, Odiseju dični, što umrijeh, tješiti mene,
Jer bih volio biti i težak i služiti drugom,
koji svojega nema imutka te od mala živi,
Negol' mrtvacima vladat, sa zemlje štono ih nesta!

(Odiseja, 11. pjev., 488—491
M. H. 1950)

Ahilej želi biti i nadničar na zemlji, samo da je na zemlji, i nikakve počasti u podzemlju ne mogu mu nadomjestiti zemaljski život.

Grci herojskog doba nisu pali pod utjecaj mistike, niti su svoje snage trošili na rješavanju »zagrobnih« prilika. Nisu sebe smatrali uzvišenim bićima zbog toga što bi imali dušu, jer su isto tako priznavali da i životinje imaju svoje duše, što

se vidi iz toga da se one vesele i žaloste. Čovjek je na zemlji, on unosi u sve vanjsko svoj smisao, a poslije smrti ne treba *ništa* očekivati, što bi moglo nadomjestiti raniji život.

Taj odnos prema životu i sebi, kao i odnos prema svojoj mitologiji, sasvim je drugačiji nego na Orijentu, gdje se čovjek izgubio težeći nekoj nirvani, zbog čega je tu i filozofska misao ostala uvijek zarobljena u religiji i sanjarenju, dok je kod Grka filozofija našla slobodno tlo i razvijala se neovisno od mitologije.

Nazor u Homerovim epovima nije njegov lični proizvod, nego je tu uopćeno naslijeđe mnogih pokoljenja, kako se ono prenosilo i sačuvalo u narodnom predanju.

2. HESIOD

U razdoblju rodovskog uređenja, t. j. prije formiranja klasnog društva, pored Homera ističe se i Hesiod, koji je od njega mlađi, a živio je oko 700 god. prije n. ere.

Njegov otac doselio se zbog neimaštine i teškog života iz maloazijske Kime u Askru, blizu gore Helikona u Beotiji. To je već epoha koja se ne zanosi veličanjem herojske prošlosti, nego misli na to, kako će ublažiti sve tegobe svakidašnjeg života. Tu nevolju su naročito osjećali siromašni zemljoradnici, koji su stradali i mučili se na vrlo oskudnoj zemlji.

Hesiod je proizišao iz te sredine i u svojim »Djelima i danima« izlaže nepravdu i podmitljivost kod moćnih, a siromaštvo i teškoće kod seljaka. Cijelo djelo je prožeto pesimizmom. Hesiod je želio, da u svom poučnom spjevu pokaže ljudima da marljivim i poštenim radom mogu postići bogatstvo i sreću. Rodovsko plemstvo je izrabljivalo siromašne seljake i Hesiod smatra da će Zeus sve popraviti, jer on nadgledava opću pravednost.

Vrlo interesantan je drugi Hesiodov spis »Teogonija« — (Postanak bogova). — U tom djelu on pokušava sistematizirati antičku mitologiju i objašnjava kako niže postaje iz višeg. Redoslijed postanka je ovaj: Najprije je bio *Haos* (bezdan),

zatim dolazi *Geja* (Zemlja) koja u svojoj unutrašnjosti sadrži *Tartar*, a poslije Geje pojavljuje se *Eros* — bog ljubavi. Iz *Haosa* su nastali Ereb (Mrak) i Crna Noć, a iz Noći eter i dan (koji je ujedno i bog dana). Iz Geje je postao *Uran*, t. j. zvjezdano nebo, a ujedno i bog neba. Zemlja i Uran rađaju *Okean*. To nabrajanje dolazi na koncu do Zeusa, koji poslije mnogih borbi ostaje jedini vladar.

Kod Hesioda vlada još uvijek potpuno mitski način mišljenja. Fantastično nizanje i opisivanje nije obrazloženo, niti se vide uzroci baš takvog toka. Međusobna borba na kraju dovodi do smirenja i svatko je zauzeo svoje određeno mjesto. Proces u Kozmosu je zamišljen kao djelovanje personificiranih sila, koje uslijed raznih okolnosti mijenjaju svoj tok i prepuštaju mjesto jačemu. Uran — Kron — Zeus — prikazuju razne stupnjeve formiranja kozmičkoga reda. Nebo (Kozmos) u procesu formiranja podložno je vremenskom toku i raznom mijenjanju, što na kraju dovodi do poretka koji može egzistirati na osnovu međusobnog djelovanja.

Iako su Hesiodovi izvodi fantastični, t. j. misao nije adekvatan odraz vanjskog objekta, nije logična, još uvijek ostaje kod njega kao pozitivno: postavljanje dva problema — 1) pokušaj sistematizacije i 2) postanak svega. Značajno je za napredak misli, da se raspravlja kako je moglo sve postati i dokle taj proces teče, kao i drugo, kako to sve sistematizirati i prikazati kao jednu cjelinu.

Tu zaslugu Hesiodu priznao je i prvi grčki povjesničar *Herodot* (oko god. 484—425 prije n. ere), koji je u svojoj »Historiji« (II. 53) pisao da su Homer i Hesiod složili Helenima teogoniju i dali bogovima imena. Međutim ovdje treba napomenuti da je Hesiod mnogo ovisan od Homera, čak je pisao jezikom njegovih epova.

Iz gornjeg se vidi da Hesiodovi bogovi nisu vječni, nego su postali iz pet praelemenata: Haosa, Zemlje, Erosa, Mraka i Noći. Bogovi su tek kasniji proizvod, i trebali bi oličavati smisaoni red i djelovanje u kozmosu. Tu su stvari dobile imena bogova, kad je priroda već svojim dugim procesom bila uglavnom sređena i djelovala kao harmonična cjelina.

Iako Hesidova rješenja nisu nikakva rješenja, on još uvijek u razdoblju teogonija zauzima vidno mjesto postavljanjem problema, koje će, tek vijek kasnije, naučno početi rješavati grčka filozofija.

3. ORFIČKE TEOGONIJE I KOZMOGONIJE

Iako su orfici mlađi od Homera i Hesioda, oni još uvijek spadaju u pretfilozofski period, t. j. u »teologe«, za razliku od kasnijih »fiziologa« (fizičara).

Orfički kult je nastao u Trakiji, odakle je prešao u Grčku i izvršio utjecaj na religiozna shvatanja Pitagore, Empedokla i Platona. Prema kultu, Orfej, kao osnivač te sekte — bio je tračko božanstvo, a prema predanju i priči izvrsni pjevač, koji je svojim pjevanjem i sviranjem okupljao u slozi čak i životinje. Orfeju se pripisuje da je osnovao Dionisove misterije, t. j. kult Dionisa ili Bakha (lat. Bacchus) koji je Homeru još potpuno nepoznat.

O Dionisu — Zagreju (t. j. rastrganom) postoji više mitova, ali se glavni svodi na dualizam dva principa, *dobra i zla*, što je sastavni dio perzijske mitologije. *Titani* — nosioci zla — inače djeca Urana i Geje, napadnu na Dionisa i ubiju ga. U zadnji čas boginja Atena mu spasi srce, koje proguta Zeus i tako se rodi »novi Dionis«. Titane Zeus uništi munjom. a iz njihova pepela je proizišao ljudski rod. Tako ljudi sadrže u sebi jedinstvo dva suprotna principa — srce Dionisovo kao dobro — i titanski pepeo kao loše. Dakle smisao života sastoji se u savladavanju, a po mogućnosti i potpunom odbacivanju lošeg, t. j. tjelesnoga, zemaljskog. Titane kao loš princip poznaje već i Hesiod i u tom dualizmu dobra i zla kreće se cjelokupno orfičko naziranje. Gledajući na čovjeka, taj se problem pojavljuje kao odnos duše i tijela.

DUŠA I TIJELO

Učenjem o duši orfici se mnogo razlikuju od Homera. U njegovim epovima je život duše — kad se razdvoji od tijela, samo jadni život neke sjene, i ništa dobroga ne može u tome biti. Nigdje kod Homera nema izraza besmrtna duša (*ἀθάνατος ψυχή*) kao kod orfika. U njihovu učenju duša je božanskog porijekla, uslijed grijeha pada na zemlju, t. j. ulazi u tijelo, koje je njen grob. Ona stalno teži da se uzdigne iznad svog tjelesnog i da se povrati u svoje prvobitno boravište. Duša mora ispaštati za svoj pad i ona se očišćuje na dva načina: 1) kaznama u podzemnom svijetu i 2) kružnim tokom t. j. selenjem kroz druga tijela. O tom svjedoče pronađene zlatne pločice u grobovima iz 4. i 3. vijeka prije n. ere u Južnoj Italiji, na kojima su bile ispisane upute mrtvacima, kako će se ponašati, šta će govoriti i kakav će ih udes zadesiti poslije tog suđenja. Iz te »Orfičke knjige mrtvih« vidi se koliko su oni polagali pažnje na zagrobni život. Vjerovalo se da će se na drugom svijetu izvršiti temeljna pravednost i svatko će dobiti nagradu ili kaznu, već prema svojim djelima.

HISTORIJSKO - DRUŠTVENA UVJETOVANOST ORFIČKOG UČENJA

Orfičko učenje prikazuje previranje i krizu u dotadašnjim religijskim shvatanjima, a ono je opet uzrokovano teškim potresima socijalnih i političkih borbi u 7. i 6. vijeku prije n. ere. Dok je još postojalo rodovsko uređenje, ljudi su unutar jednog roda bili vezani krvnim srodstvom. Na čelu roda bio je geront, a više radova činilo je fratriju. Kad su se uslijed nejednakosti imovinskih posjeda počeli uzdizati najprije bazileji, a zatim drugi, njemu bliski, unutar roda je nastala aristokracija, koja je bila vrlo bogata. Stare rodovske veze su kidane, ljudi su se podijelili na teritorijalne zajednice, i zbog razlike u posjedu sukobljavali su se siromašni i bogati. Zbog duga su ljudi postajali robovi. Ta diferencijacija ljudi bila je sve očiglednija, i realno stanje društva nije se moglo izmijeniti. U nižim slojevima društva širila se misao da ne može nepravda i sila zauvijek pobijediti, i da pravednost mora na

kraju ostati. Da li je taj izlaz bio moguć u staroj religiji koja je opravdavala moć jačih bogova i dopuštala da oni vladaju? Tu se to nije moglo naći. Pritiješnjeni čovjek je postao svjesniji da on ne može biti samo tako uništen, i da mora doći odmazda za sve ovo nasilje. To će doživjeti duša, koja ne umire, jer se ona javlja i poslije smrti nekog čovjeka (snovi) i ona je nosilac tih novih zadataka. Narodni bog Dionis, koji strada, umire i opet oživljuje postat će sadržajni motiv i drugih religija (na pr. Isus u kršćanstvu), i on će donijeti spas.

Orfički pokret je bio *opozicija* prema dotadašnjoj religiji i aristokraciji, a širio se među siromašnim slojevima društva. To mističko vjerovanje je svakom garantiralo, tko se u njeg posveti, da će bolje proći u podzemnom svijetu, gdje će biti izvršena opća pravednost i nitko ne će ostati nekažnjen. Ta odmazda ili nagrada nije mogla biti izvršena na tijelu, koje brzo propada, dakle, ono nije moglo izvršiti to očekivanje, pa je stoga prenijeto na dušu. Za razliku od Homera i Hesioda, orfici su sa svojim učenjem istupali kao s *dogmom*, u koju su posvećeni morali vjerovati.

Dionisov kult veselja i orgijanja do iznemoglosti trebao je na momente osloboditi onu ljudsku, zatvorenu, tajanstvenu unutrašnjost, koja tada doživljava olakšanje, a time prikuplja nove snage, da bi uspješno mogla izvršiti zahtjeve kulta.

Kasnije je orfički kult postao čežnja i drugih ljudi (izvan kruga siromašnih) koji su razmišljali o svom udesu poslije smrti, i kult se sve više širio izvan granica Trakije.

U grčkim gradovima orfičke sekte nisu se formirale prije šestoga stoljeća. U Ateni je orfički kult osnovao pjesnik *Onomakrit*[6] uz podršku tiranina Pizistrata.

U Grčkoj je Dionisov kult primio grčkog utjecaja, ali je on u mnogo čemu sačuvao svoj trački ideal, n. pr. uživanje ugodnosti u podzemnom svijetu za one koji su poštovali Dionisa, i koji su bili posvećeni u misterije. Međutim, ovdje treba

---

[6] U vezi s Onomakritom Herodot priča kako je Pizistrat njemu povjerio da sabere Homerove pjesme, ali ga je iz Atene prognao Pizistratov sin, jer ga je Las iz Hermione (6. vijek prije n. ere) zatekao »gdje umeće u Musejeve pjesme (Musej je navodno bio Orfejev učenik, ali je to neosnovano, kad ni Orfejeva ličnost nije dokazana kao historijska) proročstvo da će otokâ kod Lemma nestati u moru.« (Herodot, Historija VII. 6)

ukazati na jednu mnogo važniju razliku. Stara mitologija stavlja boga iznad čovjeka i on ga uopće ne doživljava, dok misterije teže sjedinjenju s bogom, pomoću raznih obreda, koji su bili tajni. To shvaćanje mističkog sjedinjenja s bogom razradila je kasnije neoplatonska filozofija.

TEOGONIJE I KOZMOGONIJE

I orfici su na razne fantastične načine objašnjavali postanak ljudi i bogova. Primjer jednog takvog tumačenja nalazi se u *Aristofanovim »Pticama«.*

Ptičji zborovođa govori gledaocima:

U početku bi Haos i Noćca i crni Ereb i golemi Tartar,
A Zemlja ni Zraka ni Neba ne bješe jošte. Crnokrila Noćca
U beskrajnom Ereba krilu najprije snese od vjetra jaje,
Iz njega se onda u toku mjeseci žuđeni prokljuje Eros,
Na leđima zlatna krila mu sjala, ko vir vihora bješe.
On s Haosom krilatim, mračnim se spari i koljeno naše izleže[7]
U Tartaru beskrajnom, silnom i nas vam najprije izvede na svijet.
A besmrtnog roda božjeg još ne bješe dok sve ne smiješa Eros;
Pa kako se jedno miješalo s drugim, rodi se Nebo, Okean
I zemlja i vječiti rod svih bogova blaženih.

(Aristofan — Komedije — prev. K. Rac. Zgb. M. H. 1947)

U ovom izvođenju je novo to, što se pojavljuje priča o jajetu, iz kojeg će proizaći Eros, t. j. princip dobra, koji se sjedinjuje s mračnim, iz čega najprije proizlaze ljudi, pa onda bogovi. Priča o svjetskom jajetu nije ovdje nešto novo. Theodor *Gomperz* u svojoj knjizi: Griechische Denker I. (Lpz. 1911) na str. 428 u primjedbi 76. obrazlaže i spominje opširnu literaturu o tome kako mit o svjetskom jajetu imaju Perzijanci, Indijci, Feničani, Babilonci i Egipćani. Dakle jaje rađa boga svjetlosti — Fanesa, koji se zove i Eros, i tako dobri princip stupa u borbu sa zlom.

* * *

---

[7] Aristofan ovdje ironično pod pticama misli Atenjane, t. j. ljude.

U razdoblju teogonija i kozmogonija treba spomenuti još Epimenida s Krete i Ferekida sa Sira.

Epimenid s Krete živio je potkraj sedmog vijeka prije n. ere. Prema nekim svjedočanstvima za postanak svega on uzima dva principa: Zrak i Noć. Oni proizvode Tartar, kao treći princip, a zatim Titane. Iz tog svega proizlazi jaje iz kojeg opet nastaje drugi rod.

Ferekid sa ostrva Sira živio je prije polovice šestog vijeka. On za uzrok svega uzima tri principa: 1. Hronos (princip vremena) 2. Zeus (Zas) i 3. Boginja zemlje (Chtonie). Iz svog sjemena Hronos proizvodi vatru, zrak i vodu. Uz ta tri dodaju se još dva elementa: dim i tama, i tako ih ima pet na broju, što bi onda odgovaralo i naslovu njegova spisa: Pentemychos.[8]

Zeus se oženio sa Zemljom, pretvara se u Erosa, i time nastaje sve ostalo.

Što se tiče učenja o selenju duša, Ferekidu se pripisuje da je on prvi to učio. On je stariji od Pitagore, i možda je utjecao na njegovo mističko shvatanje.

Važnost Ferekida je u tome, što on stoji na sredini između teologa i fiziologa, jer nije sve izražavao u obliku mita (Aristotel, Met. IV. 4).

4. KRATAK OSVRT NA MITOLOŠKI NAČIN MIŠLJENJA

Mitologija je vjeran izraz ljudskog razmišljanja rodovskog uređenja. Tadašnja svijest o različitosti svijeta i čovjeka još nije znala točno ni postaviti problem, a kamoli da ga riješi. Proučavanje određenog predmeta zahtijeva i sigurnu metodu istraživanja koja može dovesti do uspješnih rezultata. U mitologiji, koja je smiješana iz narodnog predanja i subjek-

---

[8] Gomperz u svom djelu: Griechische Denker I. upozorava da ondje gdje Augustin u svojim »Ispovijestima« govori o manihejcima da se to — u stvari odnosi na Ferekida.

To je djelomično tako, ali se u cjelini ne može svesti na Ferekida. Augustin u »Ispovijestima« III. 6. govori o manihejcima koji imaju dva principa: dobro i zlo.

Prema tom shvaćanju elementi zla kod manihejaca jesu: dim, tama, vatra, voda i vjetar. Ali kod Ferekida su ti elementi važni za postojanje i formiranje drugog, a nisu samo negativnost prema principu dobra.

tivne mašte pojedinog autora, toga uopće nije bilo. Pitanja su nabačena općenito, za nečim se tragalo, ali fantastično kombiniranje, spajanje i razdvajanje također proizvoljno uzetih principa, nisu mogli dati sigurne ni vrijedne rezultate.

Ipak je pozitivno da se postavilo pitanje, — šta je što, kako je postalo i odakle je? Rješenja tih pitanja nisu bila zasnovana na racionalno logičnom objašnjenju, nego na mnijenjima, koja nigdje nisu imala svoj realan oslonac.

Fantazija i vjerovanje mjesto logike i argumenata, čudno izvođenje i izmišljanje namjesto postupnog niza uzročnosti i posljedice, pa zadovoljenje s rješenjima iz takvih principa, ostaje sastavni dio »mišljenja« mita, kozmogonije i teogonije, te prema tome to misaono razdoblje nikako ne može biti izvorni temelj antičke filozofije. Filozofija nije nastala iz mita, nego se razvijala u suprotnosti prema njemu, kad se čovjek uzdigao društveno i oslobodio djelomično od prirode, shvatio objekt kao takav, te racionalnim izvođenjem pokušao odrediti kozmos, kao i svoje mjesto unutar tog svega. Glavno pitanje je bilo: na koji se prirodni princip može svesti sveukupno mnoštvo pojavnosti i kako se iz tog principa (bitka) može sve objasniti? Zašto i kako on u sebi ima *causa sui* svog djelovanja? Šta je taj princip — jest pitanje koje odvodi ljudsku misao s tla mitologije na ontologiju, i filozofija je već u tom pitanju jasno odredila put, kojim će poći u istraživanju tokom svog daljnjeg razvoja.

II. KOZMOLOŠKI PERIOD U FILOZOFIJI

1. PROBLEM BITKA — MILETSKA FILOZOFSKA ŠKOLA

DRUŠTVENI DOGAĐAJI VIII., VII. I VI. VIJEKA PRIJE NAŠE ERE

Među najstarije stanovnike Grčke spadaju i Jonjani, koji su bili najsposobniji i prvi su oni zasnovali temelje grčkoj, a time i evropskoj kulturi uopće.

Poslije seobe Dorana, koji su bili na nižem kulturnom stupnju, Jonjani su se počeli pomicati i vršiti kolonizaciju po ostrvima i na zapadnoj obali Male Azije.

Ni ostali Grci nisu stalno ostali na svom uskom području, nego su uslijed razvoja zanatstva, trgovine i gradskog života, pošli u druge udaljenije krajeve, tu se nastanjivali i osnivali svoje kolonije, preko kojih su prenosili u druga mjesta svoj utjecaj, način života i kulturu.

Glavno razdoblje grčke kolonizacije bilo je od god. 750.—550. prije n. ere. Odlazak iz svojih mjesta bio je uvjetovan nedovoljnošću agrarnog života, kao i međusobnim borbama unutar rodovskog uređenja između rodovske aristokracije i novih gradskih elemenata, koji su počeli novi ekonomski život. Uslijed kolonizacije Grci su se raširili od Male Azije do Sicilije, Južne Italije i Španije, i od Egipta i Libije do obala Crnog Mora.

Iako su postojale stalne nesuglasice unutar starog društvenog uređenja, samim koloniziranjem rasla je sve više tendencija *nacionalnog* okupljanja, da nacija kao cjelina ne bi iščezla na tako velikom prostoru, unutar tuđeg svijeta. Zbog toga su

se Heleni iz svih krajeva povremeno sastajali na razne svečanosti (panhelenske igre). Takva mjesta su bila Atena, zatim Apolonov hram na ostrvu Delu, gdje su se svake godine Jonjani skupljali na zajedničku svečanost Apolonu, a proročište u Delfima je već u 7. stoljeću imalo panhelenski karakter.

To razdoblje širenja i ekspanzije bilo je burno po svojim društveno-klasnim borbama i političkim krizama. Ti događaji se ovdje mogu samo ukratko spomenuti, jer je potrebno da se vidi kojoj eposi pripadaju prvi filozofski mislioci, i unutar kakvog društvenog stanja su oni mogli raditi.

Mali zemljoposjedi su propadali uslijed dugova, i pored robova, koji su regrutirani od ratnih zarobljenika, već su i Heleni zbog dugova prodavani u roblje.

Tada je rodovska aristokracija bila žestoka opozicija gradskim elementima i silom nastojala zadržati svoje privilegije po rođenju, kao i svoja imanja. Bogati su nemilosrdno pljačkali manje posjede, i veliki dio zemlje je bio označen kamenjem, t. j. pao je uslijed duga pod stečaj.

Naturalna zamjena je ustupila mjesto novcu. Dok se proizvodilo samo za vlastite potrebe i dok su se proizvodi trošili u domaćinstvima, nije ni eksploatacija bila velika. Ali, uslijed razvoja obrta i proširenja tržišta, razbijali su se rodovski patrijarhalni odnosi, pa je sve više rasla težnja vlasnika imanja, da što više izvezu i zarade novaca. Novac je postao svemoćno sredstvo za stjecanje svih položaja i časti. On je potpuno izmijenio rodovsko društvo.

Dokle je to stanje dovelo, vidi se iz mjera zakonodavca *Solona* (640—564) »narodnog osloboditelja«, koji je zakonom od god. 594. ublažio stanje na taj način što je izvršio vrlo obuhvatne reforme. Solon je, ne obazirući se na rodovsku pripadnost, svrstao sve građane u 4 klase po veličini njihovog zemljišnog posjeda i prema imutku je pojedincima dodijelio i položaje (timokratija). Bogati su dobili veća prava, ali i veće obaveze. Oni su morali o svom trošku izdržavati n. pr. školu, ratnu lađu ili davati kakvu drugu potporu.

Solonovim zakonom oslobođeni su svi Heleni, koji su zbog dugova prodani u ropstvo, a dugovi su poništeni. Svi su dobili jednaka prava izbornog glasanja.

Solon je sam pisao o svojim mjerama i bio je svijestan koliku je zaslugu učinio za smirenje društva. U fragmentu 24. on govori kako je sa zemlje maknuo kamenje, a time i dugove kao i kamate zelenaša, tako da je zemlja koja je robovala tada postala slobodna. Povratio je atenske građane koji su kao prodano roblje svagdje lutali i već i svoj jezik zaboravili. Na taj način je spasio društvo od daljnjeg propadanja, jer, kako kaže, donio je jednak zakon kako za bogate, tako i za siromašne. On je učinio to, da su svi građani postali jednaki pred zakonom.

Ono što je započeo Solon, završio je *Klisten*. On je svojom reformom od god. 509. prije n. ere ukinuo 4 stare jonske rodovske file (t. j. rodovsko pleme, koje se sastojalo iz više fratrija) i namjesto njih postavio je 10 teritorijalnih fila. Time je zadan snažan politički udarac rodovskoj aristokraciji, i na njeno mjesto dolazi robovlasnička demokracija. Iz svake file je išlo po 50 predstavnika, i tako je svima vladao savjet od 500 članova. Slobodni Grci su vladali, a robovi su radili.

Rodovsko društveno uređenje postalo je već zapreka za daljnji razvoj proizvodnih sredstava, i agrarni način života i rada nije mogao izdržati konkurenciju razvoja trgovine, zanata i gradova, pa je morao propasti. Taj društveno-politički prevrat, t. j. obaranje rodovskog uređenja, doveo je na historijsku pozornicu robovlasničku demokraciju, koja je uslijed drugih životnih uslova imala i drugačije potrebe. U mitologiji, kozmogonijama i teogonijama nije se mogao naći odgovor na novo postavljena pitanja t. j. kakav je realni svijet i odakle proizlazi cjelokupno zbivanje? Radi putovanja po moru trebalo je proučavati astronomiju i matematiku, kako bi se upoznale prirodne pojave (što je za moreplovca važno), i mišljenje je bilo stalno upućeno na vanjske objekte i nastojalo da što adekvatnije shvati i spozna prirodnost samih stvari. Lična izmišljanja i fantaziranja uz božju hijerarhiju na Olimpu nisu nikome koristila, niti je tu postojalo racionalno-misaonog shvatanja vanjskog svijeta. Robovlasničko društvo je uslijed svog drugačijeg praktičnog odnosa prema svijetu usmjerilo svoje teoretske predstavnike drugim putem istraživanja. Tu se već uočuje potreba jedne nove metode u istraživanju, kako poći i na što se osloniti?

Taj novi način istraživanja izražen je racionalno — prirodnim tretiranjem svih pitanja —, dakle napušta se mit i pristupa se stvarnosti.

Centar tog novog načina mišljenja i proučavanja postao je najprije Milet — (grad na obali M. Azije), kojeg su naselili Jonjani. Milet je bio vrlo bogat grad i bio je naseljen već u kameno doba, a tu je Grka bilo već u 11. vijeku prije n. ere. Među svim Grcima Jonjani su prvi počeli zasnivati temelj filozofiji i naukama i istakli se prvom filozofskom školom.

* * *

Prije početka izlaganja filozofije te epohe moglo bi se postaviti ovo pitanje: u kakvoj će vezi stajati izloženo društveno historijsko stanje s tretiranjem filozofskih problema? Da li će to mišljenje biti potpuno točan »odraz« tog stanja? Odgovor na to pitanje s da ili ne bio bi nepotpun, jer tu se radi o tome, da se filozofe i filozofske škole postavi u njihovo doba, sredinu i prilike, da se uoči zbog čega se neka epoha bavi svojim određenim pitanjima, i iz čega to proizlazi. Ovdje je bilo važno da se pokaže smjena društvenih formacija uslijed čega su proizašle drugačije potrebe, a time i drugačiji stav prema vanjskom objektivnom svijetu. To postaje predmet izučavanja, a kako će se on uvijek odraziti u glavama pojedinih mislilaca, ne ovisi od utvrđenih faktora ili normi, iako njihovo uočavanje predmeta kao i rješavanje ostaje uglavnom u okviru dotičnog vremena, ali se tu uvijek mora uzeti u obzir važnost i utjecaj i *subjektivnog faktora*. Tek tako postaje jasno, da se paralelno u istom razdoblju kod jednakih pripadnika nekog društva mogu javljati raznovrsni pravci unutar određenog načina filozofiranja o istom predmetu.

O BITKU — FILOZOFIJA MILETSKE ŠKOLE

Novo robovlasničko društvo dalo je i svoje prve teoretske predstavnike u Miletu, tada najbogatijem gradu grčkog svijeta. Tu je prva filozofska škola počela na drugačiji način nego što se to nalazilo u mitologiji — objašnjavati vanjski svijet i tražiti njegov osnovni uzrok i princip. Svijest o tome

da vanjski svijet postoji brzo je proizvela i pitanje — kako je nastalo sveukupno mnoštvo objektivnog u svijetu, na koji se prirodni princip *(ἀρχή)* to može svesti i kakav je bio tok i proces postanka svega iz toga jednog? Ta pitanja postala su predmet teoretskog izučavanja i uopćavanja u miletskoj filozofskoj školi, koju predstavljaju tri filozofa: *Tales*[1] (oko 624 do 546), *Anaksimandar* (oko 610—564) i *Anaksimen* (umro oko 525). Na pitanje što je osnov svega mnoštva oni svi odgovaraju da je to neosporno *materija*, samo što taj sadržaj izražavaju na razne načine. Tales shvata tu materiju kao vodu, Anaksimen kao zrak, a spekulativno je najdalje otišao Anaksimandar, koji je materiju shvatio općenito, kao nešto beskonačno i neizmjerno *(ἄπειρον)*. Ako se prvi princip, počelo *(ἀρχή)* shvati kao određenost (voda, zrak), onda cijeli postupak izvođenja mora imati jedan određeni put, t. j. ili je sve na određen način nastalo iz vode ili iz zraka zgušćivanjem i razređivanjem, a da iz toga opet ne slijedi nužno, zašto je n. pr. baš iz vode, a ne drugačije? To je uočio Anaksimandar, pa je taj princip shvatio kao potpuno neodređenu, a ujedno i beskonačnu materiju, kako — prema njegovom mišljenju — postajanje ne bi nikad prestalo. Iz te beskonačnosti lakše može sve nastati dijalektičkim procesom, t. j. izdvajanjem suprotnosti, n. pr. toplog i hladnog, u čemu je Anaksimandar već preteča Heraklita, i tako se ono što je sadržajno potencijalno razlikuje od određenog kvalitativnog objekta.

Kad bi taj *ἄπειρον* bio smjesa već svih određenih i gotovih kvaliteta, kao što misle neki historičari filozofije, n. pr. H. Ritter, onda bi se došlo do potpunog apriorizma i uopće bi bilo teško objasniti, kako se može izvesti kasnije nastajanje,

---

[1] U nekim antičkim tekstovima ime Talesa nalazi se i u grupi t. zv. sedam mudraca. Kad bi se uzela sva imena mudraca iz tih raznih tekstova, onda bi se dobio i broj 20, jer se na raznim mjestima ne spominju uvijek ista imena. Broj 7 je u vezi s mistikom brojeva, koja je nastala utjecajem astrologije, jer je broj 7 shvaćen kao udes planeta, a to je prešlo u obično mišljenje, pa je taj broj antika češće upotrebljavala. (7 mudraca, 7 gradova koji se prepiru da je kod njih rođen Homer, 7 svjetskih čuda, sedmorica protiv Tebe, 7 brežuljaka Rima i dr.).

Ti mudraci odlikovali su se svojim praktičnim savjetima i moralnim poukama, pa je ta njihova mudrost vršila utjecaj na odgoj ljudi u svakodnevnom životu (n. pr.: Mjera je najbolja. Ništa ne činiti silom. Poštuj roditelje! Spoznaj samog sebe. Naslade su prolazne, a vrline su trajne i dr.).

Međutim, da je u toj grupi Tales bio filozof svjedoči Aristotel u svojoj »Metafizici« gdje govori o jonskim filozofima — »fizičarima« te stavlja na prvo mjesto Talesa kao osnivača filozofije i priznaje mu u tom pogledu prvo mjesto.

ako je ono već prije bilo, što bi značilo, da ono što bi trebalo postati, već postoji. Međutim, taj apeiron treba shvatiti kao beskonačnu, a time i neodređenu materiju, koja uslijed kretanja i dijalektičkog procesa izdvajanja suprotnosti može formirati razne objekte.

Kad bi se prihvatilo prvo mišljenje, onda se uopće ne bi smjelo govoriti o postajanju, kao što je kasnije učinio Parmenid, ali nikako ovdje Anaksimandar.

Materijalni bitak je osnov svega i iz njega se može sve objasniti. Ali, da li bi bilo moguće objašnjavati postajanje, ako bi taj princip bio u mirovanju? To nije moguće, i sva tri filozofa misle, da je materija oživljena, t. j. nije mrtva nego je u stalnom kretanju. Oni još ne shvaćaju, da je kretanje vječno samoj materiji i njoj imanentno, jer im je tada bila mnogo jasnija analogija: duša — tijelo, zbog čega su takvom, t. j. oživljenom (hilozoizam) shvatili i materiju.

U izvođenju svega iz jednog počela bilo bi pogrešno misliti, da postoji samo jedan svijet, zbog čega Anaksimandar ističe, da postoje mnogobrojni svjetovi jedan pored drugoga, i da je procesom postajanja došao na svijet i sam čovjek. Anaksimandrova antropologija svodi se na to, da je čovjek postao iz drugih živih bića, koja su bila slična *ribi*.

Ta je misao bila vrlo smiona u odnosu na mitologiju, gdje se smatralo normalnim, da istaknuti pojedinci svoju lozu izvode iz božjeg koljena. Razvoj iz osnovnog principa proizveo je sve, i tu nikakav izuzetak nije ni ljudski rod. To je bilo veliko dostignuće, da se i čovjek izvede iz razvoja materijalnog svijeta, i zatim da sebe shvati kao nešto drugo, unutar te cjeline. Time čovjek uočuje, da je u odnosu na kozmos samostalno biće, a opet i dio totaliteta. Kako se pak do te spoznaje dolazi i šta ona daje — to pitanje miletska škola još ne postavlja niti ga rješava. U njoj je uočen samo problem bitka, koji je shvaćen monistički, kao materijalni princip, iz kojeg je sve drugo nastalo. Na taj način nisu više ni nebeska tijela neka božanstva i nedostupne tajne, nego se svode na zajednički uzrok, koji ih je i mogao proizvesti. Tako filozofska misao, iako u svom naivnom obliku, shvaća kozmos u procesu i postojanju uslijed kretanja svega.

Tada još nisu postojale pojedine prirodne nauke, niti je bio prikupljen ikakav posebni materijal za njih, pa su se u okviru filozofije rješavala i druga pitanja n. pr. iz fizike i astronomije. Filozofska misao je pošla od općenitosti, a opće se uvijek konkretizira kroz pojedinačno, i u tom jedinstvu rješavala posebne određene objekte.

Miletska škola je postavila naučne probleme — koje je tretirala i kasnija filozofija — svojim metodskim stavom, da u objašnjavanju svega polazi od prirodno-materijalnog principa, t. j. da realnu datost objektivnog svijeta shvati kao rezultat mijenjanja i kretanja osnovnog nosioca svega, koji je sam sebi dovoljan te ima u sebi uzrok svega postajanja.

U toj školi postavljen je samo ontološki problem, ali određeno i jasno, da je samim postavljanjem pitanja postignut nov kvalitativan način razmišljanja o prapočelu i vanjskom svijetu, što je ušlo u trajni temelj filozofije i sa svoje strane doprinijelo daljnjem razvoju filozofske misli.

2. PROBLEM KVANTITETA — PITAGORA I NJEGOVA ŠKOLA

Kad je Tales umro, Pitagora je imao oko 45 godina, a budući da je bio mlađi, nadživio je i drugu dvojicu miletskih filozofa. Pitagori nije bilo nepoznato, šta je postigla miletska filozofija, a naročito je Anaksimandar imao na njega utjecaj.

O Pitagori se ne zna pouzdano šta je sve baš on učio, jer ništa nije pisao, pa je prikazivanje tog učenja bilo otežano i samom Aristotelu, koji stoga tu filozofiju ne svodi isključivo na Pitagoru. već na školu kao cjelinu.

Pitagora (oko 580—500) bio je sa ostrva Sama, koje je napustio za vrijeme vladavine tirana *Polikrata* (537—522) i nastanio se u koloniziranoj Južnoj Italiji u gradu Krotonu, gdje je osnovao svoj savez, koji je najprije imao političku i religiozno-mističnu djelatnost, a zatim i naučnu.

Taj savez je bio vrlo utjecajan protivnik demokratskog uređenja i aktivno je sudjelovao kao aristokratska organizacija u političkim borbama protiv naroda (demosa), koji je sprovo-

dio demokratsko uređenje. Mnogi pitagorovci su u tim borbama poginuli ili bili protjerani od strane demokrata, tako da je samo mali broj nadživio te događaje, i škola poslije toga nije mogla dugo djelovati. Tek i I. i II. stoljeću naše ere javlja se neopitagorovska škola i time je pitagorizam oživljen u novom vidu

PRINCIP FILOZOFIJE PITAGORINE ŠKOLE

Pitagorovci su u svom istraživanju prihvatili kao točno da je vanjski svijet materijalan, i da on objektivno egzistira. Nigdje nije zabilježeno, da bi svijet kao takav negirali ili osporavali njegovu prirodnost. Međutim, kod toga oni nisu smatrali najvažnijom odredbom, da je svijet materijalan, jer time još uvijek nije točnije određeno — kako se to materijalno, i ne samo materijalno već i misaono, spoznaje i u čemu je ono izraženo?

Pitagorovci su se bavili matematikom i mnogo su izučavali brojeve, pa su spoznali, da brojevi stoje u stanovitom odnosu i da izražavaju zakonitost objektivnog postojanja.

Zatim su u muzici otkrili, da su dužina žica i visina tonova proporcionalni i da se ta harmonija također može izraziti brojnim odnosom. Poslije te spoznaje nije preostalo mnogo, pa da svedu sve na brojeve i brojni odnos, t. j. *kvantitet,* pa je time cjelokupno istraživanje bilo upravljeno na spoznavanje brojnih odnosa.

Time predmet istraživanja prestaje biti sam bitak kao takav (miletska filozofija), a ističe se kao najvažnije pitanje problem kvantiteta, i taj kvantitet, izražen određenim brojevima, predstavlja kao broj osnov, t. j. suštinu samih stvari. Broj tu još nema značenja Platonove ideje, t. j. da bi broj bio aktivna forma i uzor izvan pasivnog, materijalnog, nego je broj nešto misaono, pojmovno, što izražava realne odnose, stavljeno kao osnov svega što egzistira i što se spoznaje, čime je to idejno postavljeno kao suština materijalnoga. Ovdje je idealizam u svojoj klici. Važan je brojni odnos, ali brojni odnos je odnos nečega realnoga, t. j. najprije mora biti osnov, nešta tu postojeće, objektivno, egzistentno, a da se tek onda istražuje jedna

njegova strana, na pr. kvantitet. Dakle, nije kvantitet nešta apstraktno, što je svemu osnov, nego s njim zajedno postoji supstancijalno, nešto određeno, pa suština toga ne može biti taj kvantitet, koji ne postoji, ako nema nečeg datog.

Pitagorovci imaju velikih zasluga, što su u filozofiju unijeli problem kvantiteta, t. j. da sve treba spoznati u brojnom odnosu, i time postavili matematsku spoznaju kao kriterij spoznavanja, što se vidi i iz fragmenta 4 mlađeg pitagorovca — *Filolaja*, t. j. da sve što se spoznaje ima brojno određenje, jer je nemoguće, da se bez njega išta shvati ili spozna. Međutim, pogrešno je bilo da je taj gnoseološki rezultat dobio ontološko značenje, i da je broj kao pojmovno, nematerijalno, postavljen kao trajno, osnovno svega uopće.

U tom učenju brojevi rastu do 10, a poslije 10 je dodavanje i ponavljanje. Tako je »sistem brojeva« postao zatvorena cjelina, a vrhunac svega je 10 kao sveobuhvatan i svemoćan, te prauzrok svega. To je shvaćanje Filolaja — i ono ide još dalje od prvobitnog učenja, — da je broj osnov — jer uzima broj 10 kao praosnov svega, te on u sebi sve ujedinjuje preko parnih i neparnih brojeva, koji egzistiraju unutar tog područja do svog vrhunca u broju 10.

Taj odnos izražen na području brojeva kao suprotnosti parnog — neparnog, a opet ujedinjeni na kraju kao harmonija — ima svoj paralelan tok i u samoj stvarnosti. Postoji 10 suprotnih parova koje nije bilo teško pronaći: 1. granica — neograničeno, 2. neparno — parno, 3. jedno — mnoštvo, 4. desno — lijevo, 5. muško — žensko, 6. ono što miruje — ono što se kreće, 7 ravno — krivo, 8. svijetlo — tama, 9. dobro — zlo, 10. kvadrat — raznostrano, ali sve te suprotnosti nisu u svojoj međusobnoj borbi, nego se odražavaju na osnovu ravnoteže, harmonije, čime je i stvarnost shvaćena kao mirna idealna cjelina u svom cjelokupnom egzistiranju.

Već su dosad izražena dva područja koja završavaju u idealnom stanju broja 10 — matematsko i prirodno — društveno. Ali, to prirodno dobija nov vid na području kozmosa kao cjeline. — cjeline, koja opet završava u sretnom i svetom broju 10, pa astronomska slika tog svijeta izgleda po svom redoslijedu ovako: u sredini je centralna vatra, a oko nje se

sve okreće. Poslije centralne vatre slijede ďva tijela: protuzemlja (antipod), Zemlja, Mjesec, Sunce, Merkur, Venera, Mars, Jupiter, Saturn i čvrsto zvjezdano nebo. Antipod Zemljin je postavljen, da bi dobili broj 10. Nebeska tijela imaju svoje putanje, sva se okreću i svojim kretanjem proizvode divne tonove (muzikalnu harmoniju), koju ljudi ne mogu čuti, jer je ljudsko uho nesavršeno i ne može to primati.

Područje fizikalno-astronomsko koje uči da se i zemlja okreće bilo je veliko dostignuće, koje je poslije ostalo zaboravljeno. *Nikola Kopernik* (1473—1543) bio je vrlo zadovoljan kad je pronašao, da su pitagorovci učili o kretanju zemlje, i smatrao to važnim za svoj heliocentrični sistem, koji se suprotstavljao geocentričnom sistemu svijeta.

Ta matematsko-astronomska strana je pozitivan prilog pitagorovaca, jer oni su svojim izučavanjem i istraživanjem prvi zasnovali matematiku kao nauku. Ali, uslijed njihovog religiozno-mističnog nazora na čovjeka, njegov život i udes, pitagorovci, kao fizičari i matematičari, na kraju su se opet djelomično vratili na mističare, jer su težili da u svemu vide savršenost koja može biti izražena samo brojem i to najsavršenijim (10), što je opet moralo ostati kao tajna saveza, a ta matematska mistika brojeva možda nosi utjecaj orfičke mistike kultova i obreda za postizanje potrebnog spasa poslije smrti.

RELIGIOZNO - MISTIČNA STRANA PITAGOROVACA

Naučno-matematska istraživanja u Pitagorinoj školi nisu ostala neovisna od religiozno-mističnog utjecaja, što se vidjelo iz tendencije mistificiranja brojeva kao idealnog savršenstva nekog procesa, jer bi završena cjelina kao sveobuhvatna harharmonija — sa simbolom 10, postala oličenje sveg dostignuća.

Pitagorovci kao etičari u traganju— gdje se nalazi čovjekova savršenost i kada će ona biti realizirana, prihvatili su u svoje nazore orfički utjecaj, da je ono pravo u čovjeku samo duša, koja je okovana u tijelu, pa se odatle treba što prije spasiti. Ona će dugim selenjem kroz razna tijela ljudi i životinja to realizirati i bit će ponovno na svojoj prvobitnoj visini. To učenje nije do Pitagore došlo iz Egipta, kako piše *Herodot*

(II. 123), niti je takvo učenje u Egiptu postojalo, već je to donekle orfički utjecaj. Učenje o selenju duša nije moralo doći čak iz Indije, kao što neki misle, jer to može nastati na raznim područjima, kao što je i bilo, i da bude jedno neovisno od drugog, kao što je pokazao *E. Rohde* (1845—1898) u svom značajnom djelu: Psyche.

Grčki čovjek nije prihvatio tu misao, da on sam po sebi nije ništa, i da ga jedino duša čini boljim, koja će ipak poslije smrti tijela doživljavati razna neugodna putovanja, pa se to shvatanje, uslijed razvijene individualnosti (što ističe Hegel) nije ni moglo održati u grčkom svijetu, kao što je to bio slučaj u Aziji.

Čak to učenje nije bilo prihvaćeno u cjelini ni u samoj školi. To se vidi iz Platonovog dijaloga »Fedon« — gdje Filolajevi učenici, t. j. pitagorovci — *Simija* i *Kebet* stoje pod utjecajem Filolaja — da je duša harmonija tijela i da propada poslije njegove smrti. Ove materijalističke tendencije u psihologiji (t. j. psihičko počiva na fiziološkom)[2] koje su suprotne Pitagorinom shvaćanju, a protiv kojih se borio i Platon, prihvatili su i Aristotelovi učenici *Aristoksen* i *Dikajarh*.

Na ovo materijalističko shvatanje izvršio je utjecaj pitagorovac *Alkmeon* (rođen u zadnjoj trećini 6. stoljeća prije n. ere) iz Krotona, koji je bio po zanimanju liječnik. On je vršio mnoge pokuse na životinjama i bavio se anatomijom i fiziologijom. U svojim istraživanjima došao je do zaključka da je *mozak* centralni organ, koji upravlja svim ljudskim psihičkim funkcijama, i da se baš po svome mozgu čovjek razlikuje od životinja. Ova misao je tada bila nova, jer ranija shvaćanja o selenju duša — koje idu i kroz životinje — morala su dopustiti, da životinje i ljudi imaju zajedničke duše, i prema tome među njima ne bi bilo razlike. Iako je i Alkmeon mislio, da je duša besmrtna, on je ipak napustio to područje, da bi pokazao u čemu je vrijednost čovjeka, i proučavanjem fiziologije došao do zaključka, da je za čovjeka najvažniji njegov mozak,

---

[2] Slično se o tome izražava H e r a k l i t u svom fragmentu 67 a. »Kao što pauk sjedeći u sredini mreže osjeti, — čim mu muha raskine koju nit, pa stoga brzo trči onamo, kao da mu je žao razderane niti, tako i čovječja duša, ako je ozlijeđen koji dio tijela, brzo ide onamo, kao da ne može podnijeti ozljedu tijela, s kojim je svezana čvrsto i po nekom određenom odnosu«. (Prev. N. Majnarić, Fragmenti, M. H. 1951).

a ostalo je sekundarno. Čovjek se svojim mišljenjem (pomoću mozga) uzdiže iznad percepcija i time sebe spoznaje na višem stupnju misaone djelatnosti, i izdvaja se iz životinjskog carstva.

Alkmeonova teorija bila je negacija pitagorovske mistike i otvorila je nov pogled na čovjeka i njegovu vrijednost, koja ne odgovara starim pitagorovskim nazorima o duši i tijelu, niti mističnoj tendenciji, da je sve u svom odnosu usmjereno na to, da se negdje u cjelovitosti završi (broj 10), kako bi mirno egzistiralo u nekoj harmoničnoj cjelini. Takvo shvaćanje ne dozvoljava stalni napredak, pa sve što traži svoj završetak, ujedno uključuje tu i svoj prestanak. Nešto, što sve u sebi završava, postaje time kao apsolut, koji je sam u sebi dovoljno savršen i ne treba ništa drugo.

Pitagorovci su svojim učenjem izvršili utjecaj na Platona, o čemu će biti kasnije govora.

3. OBJEKTIVNA DIJALEKTIKA — HERAKLIT IZ EFESA

S Heraklitom (oko 535—475) iz Efesa (grčki grad na obali Male Azije) filozofska misao se opet vraća k ispitivanju totaliteta, gdje se istražuje uzročni proces formiranja mnoštvenog, koje opet ima svoje jedinstvo u nečem što treba spoznati, i to zajedničko važi kao osnov sveg ostalog. O tom problemu Heraklit je pisao vrlo teško, a ponekad i nejasno, zbog čega su ga već savremenici prozvali »tamnim«, »mračnim«, a sam Sokrat je rekao, da je dobro, ono što je razumio u tim spisima, a pretpostavlja da je dobro i ono što nije razumio, »samo bi za to trebao neki delski ronilac« — koji bi ispitao svu dubinu misli.

Dijalektičar Heraklit bio je svijestan svog talenta i originalne misli, zbog čega je smatrao da ima potpuno pravo da neke svoje prethodnike odbaci kao nedovoljne. On vrlo oštro osuđuje epske pjesnike, jer su oni tvorci laži (fr. 28), zbog čega Homera treba šibom tjerati s javnih natjecanja, kao i pjesnika *Arhiloha*, koji je bio s otoka Para, a istakao se kao satiričar

i kritičar (fr. 42). *Hesioda* koji je mislio, da su neki dani dobri, a drugi zli, ismijava, jer nije znao, da je suština svakog dana jednaka. Ako bi se neko pohvalio mnogim znanjem, to još nije sigurno, da je on i pametan, jer bi tada prema Heraklitu bili pametni i filozofi: *Pitagora* i *Ksenofan*, kao i historiograf *Hekatej*. Heraklit je prezirao i narod tvrdeći, da on ništa ne može spoznati i žestoko je napadao demokratsko uređenje. Zbog pobjede demokracije u rodnom gradu povukao se u osamljenost i nije htio učestvovati u javnom životu. On je narod mrzio i zbog toga što se prema njegovim riječima — masa ne može uzdići na spekulativni način razmišljanja, nego ostaje kod svog svakodnevnog uvjerenja, i svatko misli, da je najbolje baš ono, što on radi, a nitko ne teži da spozna ono opće koje je Heraklit pokušao prikazati u svojoj filozofiji.

PRINCIP HERAKLITOVE DIJALEKTIKE

Heraklit je svojim filozofiranjem postavio problem različitih formi jednog procesa, i zadatak je bio: 1. da pokaže šta su te različite forme, t. j. pojave objektivno-egzistirajućeg, kao pojedinačnosti, a ipak u vezi s cjelinom, koja je osnov tog svega, i 2. kakvim tokom i procesom dolazi do formiranja toga svega. Heraklitova rješenja tog pitanja rezultat su njegove originalne misli, i on je došao do spoznaje, da postoji *jedinstvo u mnoštvu*, t. j. sve mnoštveno ima u sebi zajedničko to — da je u stalnom toku i razvoju, jedno se razvija u drugo, u sebi nosi klice svoje suprotnosti, postaje svoje drugo (kako bi to rekao Hegel) i taj proces nikad ne prestaje, jer je supstancija, koja je nosilac tog svega, u stalnom mijenjanju. Sve je u svemu, sve prolazi kroz taj razvoj, stalno postaje, nikad ne prestaje, i samo taj tok važi kao apsolut, koji se stalno svaki čas ponovno diferencira i nikad ne miruje u svom postignutom stanju. Ukratko: *sve teče* — to je Heraklitova misao, i to što teče, nije ništa drugo — nego svekoliko formiranje tog mnoštvenog na osnovu jedinstvene materije — koja je shvaćena kao *vatra*, t. j. kao stalni svjetski proces.

Vatra simbolički najbolje prikazuje stalno izmjenjivanje svega, jer ništa nije završeno i apsolutno. Samo to kretanje u stalnom nizu postajanja je vječno, a sve drugo je relativno.

Nešto određeno postoji, ako postoji njegova suprotnost, i stoga sve u svemu ima svoje suprotne momente i stalno prelazi u svoje drugo. Taj svjetski proces omogućuje raznoliko mnoštvo objektivno postojećeg na taj način, da se sve razvija iz svojih suprotnosti i to stalno postajanje znači potpunu samostalnost materije (vatre), koja je u vječnom kretanju.

Ta misao je izrečena ovako u fr. 30: »Svijet ovaj, isti za sve nije stvorio nijedan bog i nijedan čovjek, nego je uvijek bio i jest, i bit će vatra vječno živa, koja se s mjerom pali i s mjerom gasi.« Tim tekstom *Lenjin* je bio toliko zadovoljan, da je u svojim »Filozofskim bilježnicama« napisao: »Vrlo dobro izlaganje načela dijalektičkog materijalizma.«

Materija je za Heraklita vječna i u stalnom procesu, i osnovno u sveukupnom mnoštvu je borba suprotnosti. Kretanjem kroz te suprotnosti uvijek postaje nešto novo, čime je i izražen svjetski proces kao potpuna dinamičnost. To novo uvijek postaje nešto drugo i *racionalni* uvid u to omogućuje i pravu sliku tog svijeta. Te suprotnosti nisu mirna harmonija pitagorovaca, gdje jedno uz drugo u potpunoj ravnoteži omogućava egzistenciju objektivno-pojavnog. Te suprotnosti — kod Heraklita — u stalnom razvoju kroz pojedinačno prema općem samo potvrđuju osnovnu misao o njegovom svjetskom procesu, koji je kod Heraklita izražen kao tok u dva puta (a oba su ista): put prema dolje (iz vatre nastaje voda iz vode zemlja), i opet put prema gore (iz zemlje nastaje voda, iz vode vatra). Dakle, materija, koju nitko nije stvorio, nalazi se u vječnom kretanju i dijalektičkim procesom razvoja suprotnosti od pojedinačnog prema općem nastaje raznolikost svega, koja opet kao totalitet predstavlja jedinstvo u kretanju, jer se bez kretanja ne bi moglo ništa ni oformiti.

Budući da je sve uvijek drugo i u stalnom toku, to može lako navesti na misao, da je time ukinut bitak i da postoji samo bivanje. Ako bi tako bilo, tada bi postojalo bivanje, a ne bi bilo određeno, čije je to bivanje. Jer ako postoji bivanje, tada mora postojati bivanje nečega. U tome i jest važnost Heraklitove racionalističke misli, koja je pošla dalje od osjetilno-spoznajnog i ustvrdila da je baš uslijed stalne borbe suprotnosti uvijek sve novo, što se pak našim osjetilima ne

pojavljuje uvijek tako jasno. O tom problemu, t. j. da li može postojati kod Heraklita bitak govori i Platon u svom dijalogu »Teetet«. Tu Platon ističe da na osnovu Heraklitovog filozofiranja uopće ne može postojati objekt za opažanje, jer čim bismo nešto odredili kao »tako» ili »ne tako«, već bismo ga zaustavili i došli bismo u protivurječnosti s Heraklitovim shvatanjem kretanja stvarnosti. Dalje Platon govori, da predstavnici takve filozofije uopće nemaju adekvatan jezik, da bi izrazili svoje misli, već bi morali izumiti nov govor, da bi izrekli svoju filozofiju.

Platon ne uviđa Heraklitov racionalizam, jer relativnu konstantnost našim osjetilima ne osporava Heraklit, nego govori da baš to treba spoznati, kako se unutar suprotnosti javlja uvijek nešto novo, i to po određenom zakonu.

Relativizam svega čak i za naša osjetila dokaz je samo toga, da mora postojati neki razvojni proces mnogo dinamičniji u stvarnosti, nego što mi to možemo zamjećivati, i da je baš razumno tvrditi, da je sve uvijek novo i novo, jer drugačije i ne može biti u razvojnom procesu materijalnog svijeta. Procesom kroz suprotnosti, mnoštvenost i u svojoj relativnosti pokazuje stalno napredovanje i baš ta relativnost je pozitivno u tom, jer kada bi nešto postiglo svoj završetak, ono bi time bilo i ukinuto, te ne bi *u sebi* sadržavalo nikakvih razvojnih momenata, koji bi ga dalje kretali.

Cjelokupni taj proces nije rezultat zbrke ili haosa, jer u tom slučaju ne bi se ništa moglo objektivno znati ni spoznati, nego je taj razvoj zasnovan na logosu, t. j. na samoj zakonitosti kozmosa.

LOGOS

Sve što se u svijetu događa, čovjek — polazeći od sebe — procjenjuje i može to svrstati n. pr. u neke norme. Isto tako čovjek uviđa, da kozmičko kretanje nije haotično, nego se odvija po nekom poretku i skladnosti. To je za čovjeka prihvatljivo i on tu zakonitost može označiti kao umnu, jer odgovara težnjama reda i skladnog postojanja. Čovjek to spoznaje kao umno iz čega se pogrešno zaključuje, da je Heraklitov logos — svjetski um (sličan duhu), koji svime

vlada. Ne, logos je kod Heraklita objektivni zakon svega, a objektivna dijalektika u stvarnosti, koja pokazuje razvoj i sklad, može egzistirati na osnovu objektivnog zakona kozmosa (logos) koji svim upravlja.[3] Po tom logosu sve se događa u prirodi i u društvu. Ni Sunce ne može prekoračiti svoje mjere — kako veli Heraklit — jer zakon kozmosa i njemu određuje putanju. Djelovanje tog logosa treba spoznati udubljivanjem u prirodu, t. j. razdvajanjem svega na njegove suprotnosti, a to je baš ono što ljudi ne će da rade, pa izgledaju, iako su budni, kao da spavaju (fr. 1).

Logos se ne može spoznati, ako čovjek ostaje kod svakodnevnih pojedinačnosti. Treba poći dalje od pojedinačnog i tražiti nešto opće, što će biti zajedničko i drugim pojedinačnostima. I tako će se doći do nužnog u cjelini, do općeg zakona, koji važi za sve. Kad bi ljudi spoznali logos, vidjeli bi da mnogo štošta rade krivo, jer postupaju po svojoj vlastitoj pameti, koja je često puta kao dječja igračka. Da bi se logos spoznao, treba proučavati prirodu, t. j. polaziti od osjetilnospoznajnog i prelaziti na racionalno, jer u suprotnom slučaju ljudima će biti otežana svaka spoznaja, kao što to kaže fr. 107: »Oči i uši su ljudima zli svjedoci, ako imaju barbarske duše.«[4] Tek kad se spozna na području prirode djelovanje logosa, onda će se lako uočiti, da opća borba suprotnosti koja svagdje vlada[5] ne predstavlja ništa haotično, nego tek na toj osnovi svaki proces proizvodi uvijek svoje drugo. Princip suprotnosti, koji postoji u stvarnosti, zasnovan je baš na trajnoj zakonitosti u kozmosu, pa kod Heraklita nigdje ne preostaje mjesta za božje djelovanje i upravljanje.

---

[3] Heraklitov logos izvršio je utjecaj na stoicizam, a odatle je prešao u aleksandrijsko-židovsku filozofiju i u kršćanski tekst četvrtog (Ivanovog) evanđelja. Te metamorfoze logosa pokazuju odstupanje od prvobitnog stava kod Heraklita, ali svagdje on ipak dolazi kao princip reda ili je posrednik u postizanju istog.

[4] Sekst — Empirik (oko god. 200. naše ere) je taj fragment protumačio tako, kao da Heraklit u cjelini odbacuje osjetilne opažaje, i da su one duše barbarske, koje vjeruju osjetilnim podacima. Međutim, to nije Heraklitovo mišljenje, jer on, iako ne smatra osjetilnu spoznaju dovoljnom, ipak smatra nužnim, da se od nje polazi, što može primjerom potvrditi fr. 55: »Sve što se može vidjeti, čuti i spoznati, to ja osobito cijenim.«

[5] Hegel u svojoj »Historiji filozofije« (»Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« I. Band) govoreći o Heraklitu kaže: »Nema nijednog Heraklitovog stava, kojeg nisam preuzeo u svoju "Logiku"«. I dalje ističe — da tek s Heraklitom počinje filozofija.

Kao što je logos zajednički svemu postojećem, tako je i ljudima zajedničko to, da imaju sposobnost mišljenja, i baš na to bi trebalo obratiti pažnju. U fr. 101 Heraklit kaže da je »istraživao samoga sebe«, t. j. spoznao je, da je on, kao pojedinac, samo dio tog svjetskog procesa, a sam po sebi ne predstavlja nikakvu trajnost. Čovjek mora sebe u tom odnosu spoznati i postupati tako da radi prema prirodi (fr. 112), a ne misliti da vlastita misao predstavlja vrhunac svega.

Iz Heraklitove filozofije logično je ustvrditi, da osim tog procesa, ništa drugo nije vječno ni trajno, pa tako ni čovjek, niti njegova duša. Dok su pitagorovci pod orfičkim utjecajem učili o besmrtnosti duše i o njenom selenju, za Heraklita je to potpuno besmisleno, jer stalno prelaženje jednog u drugo ne ostavlja ništa na miru, pa tako i ljudska duša podliježe svim tim promjenama. U fr. 36 kaže ovo: »Dušama je smrt vodom postati, a vodi je smrt zemljom postati. Od zemlje postaje voda, a od vode duša.« Individualna besmrtnost je kod Heraklita nešto nepojmljivo, te je suvišna svaka priča o zagrobnom spasu, jer svijet uopće nisu stvorili nikakvi bogovi.

U Heraklitovom sistemu čovjek je svoj samostalni gospodar, svojim razumom može spoznati objektivni tok stvarnosti, i s tim može dovesti u vezu svoje djelovanje. Racionalizam je pobijedio teologiju i mistiku, te je omogućio čovjeku da u svemu vidi određeni smisao djelatnosti i ispoljavanja objektivnih zakona i stvarnosti.

POLITIKA I DRUŠTVO

Borba suprotnosti odigrava se i u društvu, što je dobro uočio Heraklit, ali je ta borba prema njegovom mišljenju ujedno norma i pravda koja nužno i sigurno sve uređuje. Ta borba u društvu u tom smislu, kad je nužna, djeluje i pravedno, te uvijek svakom određuje njegovo pravo mjesto. Stoga Heraklit misli — dosljedno svom učenju — da borba (rat) ima svoju pozitivnu funkciju, pa je ona prema tome i društveno-etički princip, jer svakog — kako je rečeno — postavlja na njegovo pravo mjesto, čime se manifestira logos i u društvu. On u fr. 80 kaže: »Valja znati, da je rat općenita pojava, da je pravda — borba i da sve nastaje borbom i po nuždi.« Ili u

fr. 53 kaže: »Rat je otac svemu, svemu kralj, jedne je iznio kao bogove, druge kao ljude, jedne je učinio robovima, druge slobodnima.«

Prema tome opća borba i logos vladaju čovjekom, društvom i svijetom, ali većina ljudi prema Heraklitu ne spoznaje, da je logos vječan i zajednički, i da bi za njim trebalo ići, niti pak poznaju princip borbe.

Heraklit je društvene odnose shvatio kao rezultat opće borbe — kao principa — u određenoj zakonitosti. Prema tome bi položaj svakog pojedinca bio nužno određen, samo što to ljudi ne uviđaju, jer niti spoznaju logos ni opći princip, niti znaju da bi trebalo raditi prema prirodi, pa iako su budni, naliče na one koji spavaju, odnosno, iako su nazočni, oni su ipak nenazočni. Heraklit nije govorio kako su pojedinci zauzeli više položaje zbog imovinske nejednakosti, t. j. uslijed razne klasne pripadnosti, nego je društveno grupiranje: robovi, demos (narod), aristokracija, smatrao posljedicom nužne borbe, pa su najbolji zauzeli gornja mjesta, a drugi su ostali dolje.

Te svoje opće stavove ispoljuje Heraklit u svom praktičnom držanju napadajući demos i njegovo demokratsko uređenje. Masa ne može postići taj stupanj uzdizanja, stoga Heraklit u fr. 49 kaže, da je njemu jedan »koliko tisuće, ako je najbolji«. Ili u fr. 53: »I volji jednoga pokoravati se jeste zakon.« O narodu u fr. 124 kaže ovo: »Najljepši je svijet kao nasumce nabacana hrpa smeća.«

Koliko je Heraklit mrzio demos, vidi se iz jednog mjesta kod Diogena Laertija: »Povukavši se u svetinju Artemidinu. igrao se s dječacima kocke. Kad su Efežani stali oko njega, reče: ‚Čemu se, jadnici čudite? Nije li bolje to činiti nego li s vama upravljati državom?'« (Prev. N. Majnarić).

Ipak to Heraklitovo praktično-političko držanje i shvatanje ne umanjuje njegove zasluge na području filozofije, gdje je razvio progresivne misli, i svojom objektivnom dijalektikom pokazao materijalizam sposobnim u filozofiji da objasni probleme: bitka, kretanja i formiranja cjelokupne stvarnosti, razvojem kroz jedinstvo suprotnosti.

Svojom filozofijom Heraklit je dalje izvršio znatan utjecaj na sofiste, Platona, stoičare i skeptike.

4. PROBLEM JEDNOGA — ELEJSKA ŠKOLA

PREMJEŠTAJ FILOZOFSKIH CENTARA IZ JONSKIH GRADOVA MALE AZIJE — HISTORIJSKI UZROCI

Bogati grčki gradovi na obali Male Azije bili su dosta udaljeni od zemlje matice, da bi sami na krajnjim točkama grčkog svijeta mogli pružati uspješan otpor jačem neprijatelju. Ti gradovi nisu bili ujedinjeni, pa je uslijed te podvojenosti bio i njihov otpor slabiji, i tokom šestog vjeka počeli su ih ozbiljno ugrožavati Liđani, a zatim i Perzijanci. S Liđanima i Krezom bilo je lakše, ali kad su Perzijanci zauzeli Lidiju (546), *Kir* je i za grčke gradove zaveo oštrije mjere. Ne samo da su morali plaćati velik porez, nego su i ekonomski bili vrlo pali, jer su Perzijanci sprečavali trgovinu grčkih gradova, budući da su mnogo pomagali razvoj feničanske trgovine u Maloj Aziji.

Od pokorenih gradova, prvi je Milet organizirao ustanak (Aristagora) protiv Perzijanaca, ali pomoć nije došla od kopnene Grčke, i Milet je potpuno razoren god. 494., a stanovništvo poubijano ili preseljeno u unutrašnjost Perzije. Sve je opljačkano i uništeno, zavladala je tiranija, i nestalo je uslova za slobodno mišljenje i za postojanje filozofskih škola. To je bio razlog da je filozof Ksenofan — kasniji osnivač elejske škole (Južna Italija), napustio svoj rodni grad Kolofon i počeo lutati po Grčkoj.

Otpor Perzijancima nisu mogli dati maloazijski Grci, nego je taj posao preuzela na sebe Atena, koju je pomagala Sparta. Panhelenska politika Atene pokazala se dalekovidnom i Atena je ujedinila grčki svijet protiv perzijskog nadiranja. *Maratonska* bitka (490) pokazala je veliko junaštvo grčke brojčano manje vojske, i ohrabrila sve za daljnje napore. *Kserksov* pohod preko Helesponta (480), iako je u Termopilima prodro put, završio je tragično u pomorskoj bitci kod *Salamine* (480 god. prije n. ere), jer je Atena, zahvaljujući utjecaju *Temistokla* izgradila jaku mornaricu, premda se tome opirala opozicija na čelu s *Aristidom* — koja je zastupala interese agrarnog stanovništva.

Pobjedom nad Perzijancima grčki svijet je sačuvao svoju nezavisnost i njegov stavaralački duh je mogao nastaviti započeto djelo u filozofiji i književnosti.

Historičar *E. Meyer*[6] (1855—1930) — govori da bi grčki duh i njegovu misao zadesile katastrofalne posljedice, da su pobijedili Perzijanci. On kaže da bi grčku naciju odmah pokorio jak svećenički stalež, koji bi neprestano pazio na kultove i religijske obrede, kao što je bio slučaj kod Židova, i da bi namjesto slobodnog duhovnog stvaranja zavladali popovi s teologijom i misterijama, jer su Perzijanci, kao i drugi na Orijentu stajali pod svećeničkom kontrolom i bili više skloni religioznom mamurluku, nego slobodnom filozofskom stvaranju. Oni bi dalje svojom silom bili u stanju promijeniti duhovni život, i namjesto grčke filozofije imali bismo danas orijentalnu mistiku.

Teško je ocijeniti kako bi bilo da su Perzijanci pobijedili, ali je nesumnjivo, da je za postojanje filozofije potrebna sloboda mišljenja, i Grci, budući da su uspjeli sačuvati svoju nezavisnost, mogli su slobodno produžiti svoj način duhovnog stvaranja i života.

Po daljnjem tretiranju problema u filozofiji istakla se elejska škola, koja je dobila ime po gradu Eleji u Južnoj Italiji.

POSTAVLJANJE PROBLEMA BITKA — KSENOFAN

Osnivač elejske škole *Ksenofan* (570—480) nije bio zadovoljan dotadašnjim rješenjem problema bitka u filozofiji, jer je mislio da nije odgovoreno na pitanje, šta je bitak, ako se posmatra svijet kao cjelina? Formiranje mnoštvenosti u odnosu na cjelinu nije bitno. Ako se odgovori na pitanje šta je to Jedno i ostalo će — misli Ksenofan — postati jasno, i bit će obuhvaćeno unutar tog Jednog.

Bitak je suma svega postojećeg, i on kao cjelina može biti samo jedan. Dakle, Sve — Jedno (t. j. materijalnost svemira) je ono što bi bio bitak i on kao takav jest savršen. On mora biti iznad svega mnoštvenog, koje je postalo i promjenljivo, što tada znači da je to Sve — Jedno, prema riječima Ksenofana

---

[6] Kod R. Pöhlmanna: »Griechische Geschichte und Quellenkunde«, München 1914.

fana — vječno, nepostalo i nepromjenljivo. Ono, jer je savršeno, ne doživljava nikakovih promjena, pa stoga samo u stalnom mirovanju pokazuje svoju pravu i punu veličinu. Taj bitak, kad je već savršen, ne može biti neograničen, jer čim je nešta neograničeno, time je i neodređeno, a to nisu oznake savršenog, pa bitak ima nužno oblik kugle i stalno postoji kao potpuna cjelina.

Tim svojim učenjem, Ksenofan je, nasuprot Heraklitu, sudio o totalitetu bitka kao nečem — gledano u cjelini — potpuno nepromjenljivom, a nasuprot Anaksimandru, od koga je Ksenofan bio mlađi 40 godina, da je bitak ograničen, a što opet znači u cjelini savršen. Bitak kao Sve — Jedno ne može iznad sebe imati ništa savršenijeg, t. j. nikakvih bogova, a ponajmanje Homerovih i Hesiodovih, pa je on ujedno i božanstvo, koje nema nikakvih potreba, i samo je takva misao o bogu — misli Ksenofan — logična i racionalna.

Taj materijalni bitak oblika kugle, samo posmatran u cjelini ostaje nepromjenljiv, dok se mogu događati promjene u pojedinim dijelovima te cjeline, n. pr. da nastane zemlja i voda. Ali, promjene u tim pojedinostima ne utječu na cjeline, jer to baš ništa ne može mijenjati savršeni oblik kugle, i cjelina kao takva uvijek ostaje, pa kretanje i nije suštinska strana tog bitka. To je nesumnjivo vrlo slaba strana Ksenofanovog učenja. Ako se uzme ta cjelina kao nepostala i *savršena*, onda je već a priori odbačena svaka potreba kretanja i formiranja ostalog što bi se nalazilo unutar bitka, jer samo vanjskom formom bilo bi to savršeno, a sadržajno, suštinski, bio bi taj bitak potpuno neodređen i nespoznatljiv.

Svojim logično racionalnim pokušajem da bitak shvati kao jedinstvo, Ksenofan je nužno morao odbaciti antropološki politeizam, i on govori, da su bogovi mitologije proizvod čovjeka, i kad bi konji ili lavovi imali ruke i mogli praviti likove, tada bi se dogodilo isto, što i kod ljudi, t. j. bogovi konja imali bi konjski oblik, a lavova — oblik lavova.

Time Ksenofan odbacuje narodnu religiju kao neosnovanu i neracionalnu, i nasuprot tome postavlja svoj racionalni bitak kao savršenu cjelinu, koja je ujedno i novo božanstvo.

Međutim u njegovom shvatanju bitka (metafizički materijalizam) nastale su poteškoće u pitanju odnosa mnoštva prema jednome, jer je to jedno bez kretanja ostalo ukočeno, besadržajno i apstraktno.

Te misli je obradio filozofski mnogo dublje i sadržajnije Parmenid, najutjecajniji filozof te škole.

PARMENID

Svoju filozofiju iznio je Parmenid (rođ. oko 540) u alegoričkom spjevu, pod naslovom »O prirodi«. Osnovna filozofska teza je ovo: Bitak jest, nebitak nije. Da bi istraživao što je pravi bitak — najprije treba imati pravu metodu za taj postupak, jer postoje dva puta: jedan kojim idu oni, koji se drže svoje osjetilne spoznaje, što je pogrešan put, i drugi — pravi — za one, koji racionalnim putem žele da se uzdignu iznad mnijenja mase. Taj drugi put omogućuje spoznaju bitka i spoznaje, da postoji samo bitak izražen kao nešta najopćenitije. Ksenofan je izražavao svoje misli — imajući u vidu samo svijet kao cjelinu, ali Parmenid shvata bitak najopćenitije. Taj bitak ispunjava prostor, iz čega slijedi, da nema praznog prostora, a bitak je materijalan. Samo taj bitak jest, i on kao apsolutno jedno, neograničen u vremenskom smislu, a ograničen po prostoru — oblika kugle — sjedinjuje sve u sebi, te izvan njega ne može ništa biti. Taj bitak je savršen i nepromjenljiv, i sam po sebi predstavlja jedinstvo svega, pa kao takav negira bitak svakom mnoštvu. Samo racionalna spoznaja može to uopćiti i shvatiti, a bitak uopće ne može biti predmet spoznaje naših osjetila. Ljudsko mišljenje ne može imati nikakav drugi objekt spoznaje, osim tog bitka, jer sadržajno, predmet mišljenja ne može biti ono što ne postoji. Ako postoji samo bitak, onda je samo on predmet mišljenja i sav misaoni sadržaj, što Parmenid izražava stavom, da je isto mišljenje i bitak. Tu se ne postavlja znak jednakosti između prvog i drugog, nego da je objekt mišljenja bitak, a *mišljenje bitka*, t. j. kako se bitak sam nama očituje, dakle samo mišljenje, poklapa se s *postojanjem* tog bitka. Izvan bitka ne može postojati ni samo mišljenje, dakle, ono je unutar tog totaliteta, pa kad bi

se onaj odnos shvatio u smislu znaka jednakosti, t. j. da je bitak = mišljenje, iščezao bi bitak kao materijalnost, postao bi nešta nematerijalno, a to ne bi više odgovaralo Parmenidovu shvatanju, koji izričito kaže — da bitak ispunjava prostor i da je to sve jedna cjelina, koja ne može biti identificirana s ljudskim mišljenjem.

Sve ono što čovjek spoznaje preko svojih osjetila, t. j. cjelokupno mnoštvo pojavnog u svijetu — ne može biti pravi bitak i ono je nebitak (ne-bitak), a ipak se toga ljudi drže kao da je to nešta pravo. To je drugi put — krivi put prema Parmenidu — i njega se treba kloniti, jer on ne daje ništa osim mnijenja (doksa). Tim putem se ne može čovjek uzdići do prave spoznaje, niti do onoga što je bitak.

I taj svijet pojavnog mnoštva prikazuje Parmenid u svom spjevu, ali s rezervom, da je to samo hipotetsko, i da se vidi, uspoređujući s prvim, koliko su ljudi u zabludi, kad misle, da je to nešto pravo.

Time je postavljena apsolutna suprotnost između jednog i mnoštvenog, između mirovanja i kretanja. Ne može biti postajanja niti nestajanja, sve je u bitku, koji je savršen, gledan kao jedno jedino, a sve pojavno je nešta što je ne-bitno, i ne može imati karakter bitka.

Iz takvog shvatanja bitka — koji je vječno u mirovanju, ne može se uopće razlikovati ništa pojedinačno, jer sve je samo jedan totalitet, koji se ne izdvaja, pri čemu nije moguć nikakav proces formiranja. Miletski filozofi su smatrali da je praosnov, bitak, uvijek promjenljiv, i na osnovu tog procesa tumačili postanak svega, dok elejska škola gleda savršenstvo bitka baš u tom da ne prolazi nikakve procese, a pojavno mnoštvo svijeta je mnijenje smrtnika, i to uopće nije bitak, jer totalitet postoji samo kao svoja cjelina.

Parmenidovo shvatanje nebitka sadrži u sebi klice idealizma, jer sve pojavno, o čemu nam svjedoče naša osjetila, nema karakter objektivnog postojanja po sebi, — nego je samo privid, a pravi objekt je bitak kao totalitet, kojeg može spoznati samo razum. Sve pojedinačno, koje uopće nema karakter pravog postojanja, negira se u svojoj egzistentnosti, zbog shvatanja, da unutar jedinstvenog, apsolutnog, ne može

ništa više biti, što bi spadalo u njegovu bitnost, jer je ono u sebi savršeno.

Time je Parmenid svijesno suprotstavio svoje učenje Heraklitu — i njegovom vječnom toku svega, dokazujući, da bitak nema potrebe da prolazi stalni proces razvitka, baš zbog toga, što je on sveobuhvatni totalitet, i da se u njemu ništa novo ne događa.

Takav, apstraktni način razmišljanja, postao je nešta novo u grčkoj filozofiji. Dok se u ranijim pokušajima istraživao osnov sveukupnog mnoštva, i na taj osnov se svodilo, kao na svoju uzročnost i svoga nosioca, sada je obratno, bitak je sve obuhvatio, a time i uništio, i ništa nije preostalo od pojavnog svijeta u pravom smislu egzistiranja, jer je sve ostalo zarobljeno u bitku kao totalitetu.

Iako je Parmenid uočio probleme: odnos jednog — mnoštva, kretanja — mirovanja, osjetilnog — racionalnog, apstraktnog — realnog, pojavnog — suštinskog, ipak rješenja tih pitanja nisu zadovoljila ni njegove savremenike, pa je njegov učenik — dijalektičar Zenon preuzeo na sebe da dokaže, kako učitelj u svemu ima pravo.

ZENON

Zadatak Zenona[7] (oko 490—430) nije bio ni lak ni jednostavan, jer je trebao dokazivati da ne postoji ono što u svakodnevnom životu izgleda evidentno i točno. Kad je Parmenid tvrdio, da je bitak jedan — Zenon je nastavio pobijati ona mišljenja, koja tvrde da postoji mnoštvo stvari, a budući da je bitak u mirovanju, dokazivao je da nema kretanja. Kad je Zenon došao sa svojim učiteljem Parmenidom u Atenu oko god. 450. prije n. ere, i izvodio svoje indirektne dokaze, on je time učinio toliki utisak na svoje savremenike, da o tom svjedoči i Platon u nekim svojim dijalozima. Aristotel naziva Zenona osnivačem dijalektike, misleći na njegov indirektni način izvođenja dokaza.

[7] Zenon nije bio samo apstraktni mislilac, koji bi bio povučen iz društva i njegovih realnih zbivanja, nego je prema svjedočanstvu Diogena Laertija aktivno učestvovao u pobuni protiv tirana Nearha u Eleji. Kad je bio uhvaćen, nije molio za milost, nego je sve izdržao, dok ga na kraju nisu proboli.

Elejska škola je svoju filozofiju zasnovala na principu *apstraktnog identiteta*, i samo je bitak važio kao asolutno istinit. Zenonov način filozofiranja ne prelazi okvire tog identiteta, i na osnovu njega dokazuje, da ne može postojati kretanje, a niti mnoštvo stvari. On nije ni pomišljao, da negira kretanje kao ljudsku osjetilnu pojavu, kao ni mnoštvo stvari u tom smislu, nego je postavio pitanje, da li je u tome istina, odnosno kako se odnosi osjetilno prema pojmovnom.

Zenonova dijalektika polazi od objektivnih protivrječnosti u svijetu, iako taj svijet nema za Zenona karakter bitka po sebi. Ono što u sebi sadrži protivrječnosti ne počiva na principu identiteta, a time ne može postojati ni kao istinito.

Protivrječnosti iz objektivnog svijeta prenio je Zenon na subjektivno područje, jer kao što vanjsko mnoštvo pojavnog nema pravi bitak u sebi, onda ni ta protivrječnost nije po sebi egzistentna, nego je svojstvo subjektivnog načina shvatanja u odnosu na percepciju i pojavu, po čemu Zenonova dijalektika u svojoj biti ima *subjektivni karakter.*

U stvarnosti svatko će tvrditi da se stvari kreću, a kad se to pokuša pojmovno izraziti, vidjet će se da je to nemoguće. Kao pretpostavku svojih dokaza, Zenon uzima beskonačnu djeljivost prostora u stvarnosti, zbog čega se uopće ne može fiksirati cilj, niti se na cilj može doći, jer uvijek prije nego se dođe na kraj, mora se prijeći polovica, pa njegova polovica i t. d. u beskonačnost, t. j. kretanje nije u stanju da počne i uvijek se predmet nalazi na jednom mjestu, a niti je moguće prijeći beskonačan prostor u ograničenom vremenu. I ovdje se vidi da osjetilno — prema Zenonu — protivriječi pojmovnom, a to je zbog toga što i samo kretanje sadrži u sebi protivrječnosti, jer jedno prelazi u drugo i baš zbog tog karaktera kretanja, Zenon prema Aristotelovim riječima i odbacuje kretanje kao neistinito, jer kako kaže Hegel, ono kao takvo nije za njega pravi bitak. I drugi njegovi dokazi služe kao popularno izlaganje njegove filozofije — na primjer Ahil i kornjača,[8] i

[8] Stvar je u ovom: Ahil trči 10 puta brže od kornjače i nalazi se od nje na udaljenosti od 10 m, i obično iskustvo pokazuje, da će on nju vrlo brzo stići. Ali, ako se u tom primjeru želi istražiti istina, t. j. prema Zenonu, dobit će se nešto sasvim drugo. Dok Ahil prevali 10 m, kornjača učini 1 m, i dok Ahil to stigne, kornjača se udalji $1/10$ m, zatim $1/100$ m. i t. d.

oni pokazuju da pojavni svijet nema karakter bitka, jer je samo nešto pojavno, što protivriječi pojmovnom.

Zenon je pošao od pretpostavke da je prostor beskonačno podijeljen, ali je već Aristotel uočio da to može biti samo pojmovno, apstraktno, ali da on nije podijeljen u stvarnosti, te da se u stvarnosti radi o ograničenim dijelovima prostora, koji se mogu prijeći u ograničenom vremenu.

U Zenonovo doba bila je slabo razvijena logika, i bilo je teško tada uočiti, gdje se kriju lažni zaključci u onakvom izvođenju, ali ipak smisao Zenonovog izlaganja nema karakter zavaravanja javnosti, nego, kako treba logički, pojmovno izraziti stvarnost. On je svojom dijalektikom (uočivši suprotnost između percepcije i pojma) negirao objektivno postojeći svijet kao bitak, baš zbog toga što on u sebi sadrži protivrječnosti i nikako se ne može održati u skladu s principom apstraktnog identiteta, niti se može izbjeći suprotnost između osjetilnog i pojmovnog. Ako bi n. pr. postojalo mnoštvo stvari, tada bi — misli Zenon — s obzirom na mogućnost beskonačne djeljivosti, te stvari bile i beskonačno velike i beskonačno male, pa bi neka stvar bila jednaka i nejednaka, i o njoj se ništa ne bi određeno moglo tvrditi. Dakle, sve ima svoj suprotni momenat (utjecaj Heraklita), ali baš zbog toga što je to tako, to ne može onda biti pravi bitak, niti o tome može postojati istina u spoznaji. Suprotnosti kod Zenona nisu u svom jedinstvu, nego u apsolutnoj izdvojenosti. I Zenon vidi, da su te suprotnosti izvan subjekta, ali budući da naš vanjski mnoštveni svijet nije pravi bitak, te suprotnosti, mjesto da shvati kao imanentne samoj stvarnosti, on ih prenosi u subjektivno područje spoznavanja, *jer osjetilima se nešto čini kao moguće, dok je to, izraženo pojmovno opet nemoguće* — a to dovoljno protivriječi apstraktnom identitetu, da bi moglo biti bitak. Te dijalektičke protivrječnosti, koje se nalaze u subjektu, dokaz su da subjekt nema posla s pravim bitkom, nego s nebitkom, u čemu ne može ležati istina.

---

u beskonačnost. Udaljenost će se sve više smanjivati, ali nikad ne može pasti na nulu, i Ahil ne može stići kornjaču.

Premda se taj primjer kad će Ahil stići kornjaču, može izračunati, on je ipak interesantan po problemu p o j m o v n o g izvođenja beskonačne djeljivosti.

Rezultat istraživanja Zenonove dijalektike je negativan (»negativna dijalektika«), jer nije ništa preostalo osim apstraktnog identiteta.

Zenon je svojim istraživanjima otkrio protivrječnosti u samoj stvarnosti, i on je pridonio istraživanju objektivne dijalektike. Ali, budući da je stvarnost shvatio kao nebitak, dijalektičke protivrječnosti iz te stvarnosti pripisao je isključivo subjektivnom načinu mišljenja, i subjektu se baš i čini protivrječno ono što nije pravi bitak, t. j. kretanje i mnoštvo, i nakon tog negativnog rezultata uzdiže se apstraktni identitet jednog bitka, jer se ono što se subjektu pojavljuje protivrječno označilo kao nebitak, a to jedno se nikad ne može pojaviti kao dijalektičko, jer je apstraktni identitet.

Gledajući u cjelini, elejska škola je zaslužna za postavljanje logičkih principa identiteta i protivrječnosti, jer je uočila problem odnosa između osjetilne percepcije i pojma. Ali, velika pogreška je bila, da se na osnovu apstraktnog identiteta negirao objektivni pojavni svijet i kretanje same materije. Postavljene logičke principe uspio je naučno izvesti i obrazložiti — polazeći od zakona objektivne stvarnosti — tek *Aristotel*.

5. MLAĐI FILOZOFI PRIRODE — KVALITATIVNI »ATOMIZAM«

EMPEDOKLO

Osnivač teorije elemenata *Empedoklo* (483—423) iz Agrigenta (na ostrvu Siciliji) bio je u svoje doba vrlo popularan čovjek. Ne samo da je bio filozof, nego ga Aristotel smatra i osnivačem retorike. Bavio se i medicinom. Mnogo je pomagao svojim savjetima i narod ga je smatrao moćnim i čudotvornim bićem. Empedoklo je bio pristalica robovlasničke demokracije, a umro je u progonstvu na Peloponezu, jer ga je iz Agrigenta protjerala aristokracija, kad je u gradu zauzela vlast.

Svoju filozofiju Empedoklo je iznio u spjevu »O prirodi«. Napisao je i religiozno-etički spjev »Očišćenja« (utjecaj orfičko-pitagorovski), koji nema nikakve veze s njegovom kozmologijom. On je prvi kao predstavnik »teorije elemenata« po-

kušao riješiti protivrječnosti i neslaganja ranijih filozofskih škola u proučavanju svijeta i prirode.

Njegovo učenje može se skupiti oko ovih problema:

1. Mnoštvenost prvih počela i njihova kvalitativna nepromjenljivost,

2. Uzrok kretanja i proces formiranja pojedinačnog i

3. Odnos mnoštva prema općemu, t. j. prema jednome.

Prvi filozofi, t. j. istraživači prirode, tražili su prapočetak svega u jednom principu, koji kretanjem oblikuje sve. To osnovno shvatili su u procesu, a nalazilo se u svakom pojedinačnom. Međutim, Empedoklo uzima kao osnov više principa koji su kvalitativno određeni i smatra, da su četiri elementa: vatra, voda, zrak i zemlja — sve proizveli svojim miješanjem. Po tom shvatanju niti išta novo postaje, niti pak propada, nego sve ovisi o miješanju ili razdvajanju ta četiri već postojeća, kvalitativno određena i nepromjenljiva elementa. Sami elementi u svom prapočetku ne egzistiraju svaki za sebe odvojeno, nego su svi u jednoj smjesi — sfairos (kugla) —, i to je Jedno, opće, koje sve u sebi obuhvata, miruje i u njemu nema ništa pojedinačnog. Općenitost postoji kao jedinstvo, ima oblik kugle i potencijalno sadrži u sebi mnoštvenu objektivnost svijeta. Ta cjelina razdvaja istorodno, a spaja raznorodno, i u toj harmoniji sve počiva kao opća neodređenost.

Proces razdvajanja tog jednog i postepenog formiranja mnoštva, tj. razdvajanja raznorodnog i spajanje istorodnog nastaje uslijed djelovanja dviju prirodnih sila: ljubavi *(φιλία)* i mržnje *(νεῖκος)*.

Stanje Sfairosa — u kom nema praznog prostora — jest potpuna vladavina ljubavi, a kasnije, postepeno djelovanje mržnje počinje tu cjelinu razdvajati i formirati mnoštvo. Kad mržnja dostigne svoj vrhunac, opet počinje ljubav jačati, i sve se opet postepeno vraća u svoje prvobitno ishodište (kružni tok).

Ljubav i mržnja su dva vječna, nepostala principa, koji postoje uz 4 elementa, i tada s pravom *Simplicije*[9] govori, da

[9] Simplicije iz Kilikije. Živio je potkraj 5. i na početku 6. vijeka n. ere. Neoplatoničar, učenik Amonija. Bio je vrlo žestoki protivnik kršćanstva. Za vrijeme vladavine Justinijana predavao je u Ateni. Budući da su te filozofske škole bile antikršćanske, Justinijan ih je zabranio i zatvorio

Empedoklo za objašnjenje svijeta uzima 6 principa, a ne 4. Uzrok kretanja jesu ljubav i mržnja (dobar i loš princip) i ta dijalektička suprotnost sve pokreće i oblikuje, a ona se nalazi i u svemu pojedinačnom. Uzrok oblikovanja svih stvari, jesu baš ta dva principa, jer pomoću njih se na razne načine miješaju prvobitna 4 elementa. Suprotnosti prožimlju sve i uzrokuju dijalektički proces miješanja ili razdvajanja tih elemenata na taj način — da mnoštveno u sebi sjedinjuje istorodno, a ujedno znači razdvajanje raznorodnog (iz Sfairosa), a kretanje prema Sfairosu jest postepeno rastavljanje istorodnog, a spajanje raznorodnog, koje dostiže svoj vrhunac u općem, Jednom, koje naliči na elejski bitak. Taj dijalektički proces kod Empedokla naročito ističe Hegel u svojoj Historiji filozofije i smatra, da je Empedoklo time izrazio važnu misaonu odredbu dijalektičkog toka.

Ipak Empedoklo svojim pokretačkim silama ne rješava problem kretanja. Materija kao cjelina (sfairos) miruje u općoj harmoniji svih dijelova, a pokreću je dva principa, koja bi morala biti imanentna samoj toj smjesi, jer sfairos kao takav može postojati, budući da njegovo stanje održava djelovanje ljubavi. Ljubav i mržnja vladaju i u čovjeku i u svemu drugom. Taj dualizam postoji od vječnosti, ali time još nije objašnjeno niti izvedeno, zašto se zamjenjuje djelomično i potpuno ljubav i mržnja i gdje je uzrok za to? Zašto se sfairos počinje razdvajati i onda opet spajati? Ne znači li, da bi i za ova dva uzročnika kretanja trebalo uzeti još nešto treće, onda bi se opet za njega moralo uzeti nešto četvrto i t. d., i nikad se kretanje ne može do kraja objasniti, ako materija treba prvi početak. *Th. Gomperz* (Griechische Denker, I. Lpz. 1911, str. 445—446) dao je drugačije rješenje kretanja u Empedoklovom učenju. On polazi od njegove misli da se slično sličnim spoznaje, tvrdeći da je time dualizam — ljubav i mržnja — ostao u klici, potpuno nerazvijen. Sada bi izlaz bio u tome, da materija ima *unutrašnju prirodnu silu* da slično sličnim pri-

---

god. 529. Simplicije je tada s drugim filozofima otišao u Perziju, ali se vratio u Grčku već god. 533.

Pisao je mnoge komentare za Aristotelova djela, a u tim komentarima su sačuvani vrlo korisni tekstovi i za predsokratovsku filozofiju.

vlači, da su ljubav i mržnja bili samo prvi impulsi (kao kod Anaksagore *νοῦς)*, a daljnji samostalni izraz kretanja je težnja sličnog prema sličnom. Jest, Empedoklo govori, da se slično sličnim spoznaje, i da od vanjskih predmeta dolaze izlivi u adekvatne ljudske pore, ali u cjelini on stalno upotrebljava one dvije sile i, prema tome, ne mogu se one shvatiti kao impuls, da bi se poslije toga moglo sve drugačije odvijati.

Empedoklo je htio mnoge stvari izmiriti, ali ih je još više zamrsio. Elemente je uzeo kao kvalitativno određene i nepromjenljive, s tim da im mora doći kretanje izvana. Tu je prva poteškoća. Dalje — na osnovu toga nije se objasnilo kretanje, pa nije objašnjen ni proces oblikovanja mnoštva iz Sfairosa, kao ni obratni put — od mnoštva prema Jednome.

Ipak je važno, da cjelokupno Empedoklovo naziranje isključuje mitologiju, i on svojim mehaničkim materijalizmom osporava svaku teleologiju prirode. I razvoj organskih bića je tekao kroz četiri faze, gdje je u početku bilo raznovrsnih bića (n. pr. najprije su postojale same glave, oči, ili su bili ljudi s dva lica i dr.) i najsposobniji su se prilagodili i ostali živi. Tim procesom, kroz dugi period, postao je i današnji *čovjek*.

Prema tome, čovjek kod Empedokla nije nikakav božji stvor, niti ovisi o kakvim natprirodnim silama, jer je sam sastavljen od istih elemenata, i pomoću njih može spoznati vanjski objektivni svijet. Centar mišljenja nalazi se u krvi, i duša čovječja propada zajedno s tijelom, jer individualna besmrtnost ne može postojati, kad i duša ovisi o miješanju elemenata. Čak i razni karakteri ljudi ovise o raznolikom miješanju elemenata, pa ni ta svojstva ne mogu biti ovisna o duši.

Empedoklo, kao nastavljač ranijih filozofskih materijalističkih škola — postavio je problem *kvaliteta* prvobitnih počela, što će nastaviti i na drugi način pokušati riješiti njegov savremenik Anaksagora.

S Anaksagorom filozofija prelazi u Atenu, koja se naglo počela uzdizati i postala centar Helade.

Poslije završenih ratova s Perzijancima, iz kojih je izašla Atena kao centralna sila helenskog svijeta, u grčkom društvu je mnogo porastao utjecaj robovlasničke demokracije. Atena je tada postala ne samo politički, nego i kulturni faktor i svojim panhelenskim djelovanjem održavala je na okupu demokratske snage, na koje je stalno s nepovjerenjem gledala aristokratsko-agrarna Sparta.

Atena je poslije perzijskog rata organizirala pomorski savez (478), u koji su stupili mnogi gradovi sa svojom mornaricom, i bili obavezni da grade i izdržavaju brodove. Savezna kasa u koju su svi davali priloge, bila je najprije na ostrvu Delu, ali je ona god. 454. premještena u Atenu. Oko izdržavanja tog saveznog aparata bilo je zaposleno — prema Aristotelu — mnogo hiljada atenskih građana. Na taj način Atenjani su postali velika privilegirana cjelina, i uzdizali se na račun svojih saveznika. Ta cjelina je pomagala demokratske snage u drugim gradovima i vršila je ne samo kontrolu nego i eksploataciju učlanjenih gradova u savezu.

U Ateni se tada istakao svojom mudrom politikom državnik *Periklo*, koji je Ateni osigurao miran život i ona je, izgradivši divne građevine[10] (u što je koristila i savezni novac) postala ponos svih Helena. Budući da je pomagao niže klase građanstva, Periklo je na taj način osposobio i najsiromašnije da učestvuju u društveno-političkom životu.

Kakva je ta demokracija bila, i kakve je mogućnosti ona pružala svakom pojedincu, koji je bio sposoban, može se vidjeti iz »Periklovog nadgrobnog govora« palim junacima, kojeg donosi historičar *Tukidid* (rođen oko 454). Tu se opisuje da je Periklo, prije nego je počeo govoriti o zaslugama palih junaka, najprije pokazao za kakvu su oni domovinu pali. On je rekao:

»37. Mi imamo ustav koji nije građen ni po kakvu kalupu susjednih naroda; naprotiv, mi služimo više drugima za obrazac, nego što bismo se ugledali na druge. I kako državna uprava nije usredsređena u rukama maloga broja, nego u rukama

---

[10] P a r t e n o n — posvećen božici Ateni građen je od god. 447—432, a ukrasio ga je F i d i j a. Propileji su građeni od god. 437—432.

većine, zove se naša vladavina *narodna vlada* (demokracija). U privatnim poslovima vlada za sve ravnopravnost po zakonu, a što se tiče javnog života, svako se, prema tome kako se ko u čemu odlikuje, bira u državnu upravu, ne zato što je član nekoga staleža, nego po svojoj ličnoj zasluzi. Niko se ne isključuje iz državnih zvanja, pa ni zbog siromaštva, koje inače smeta ugledu, ako je samo vrstan da učini što dobro za državu. I kao što u javnim poslovima vlada u nas načelo slobode, isto tako i u svakodnevnom privatnom saobraćaju nema nikakva sumnjičenja . . .

»38. S druge strane dajemo duhu obilata odmora od napora, jer smo ustanovili različne igre i svečanosti, a domaći život ukrasili lijepim uredbama, tako da svakodnevno uživanje svega toga goni svaku sumornost. Osim toga zbog veličine našeg grada uvoze se u nj najrazličniji proizvodi iz cijeloga svijeta, i to čini da su dobra stranih krajeva isto tako pristupačna i obična kao i plodovi naše vlastite zemlje.«

»40. . . . »Mi jedini onoga koji ne želi da se miješa u državne poslove ne zovemo prijateljem mira, nego čeljadetom od kojega nema koristi.«

»41. Grad naš u cjelini, da sve ukratko rečem, jeste *rasadnik obrazovanosti cijeloj Heladi* i svaki pojedini od nas, kao što se meni čini, umije svima raznolikim poslovima da se prilagodi i sve da radi s najvećom ljupkošću i okretnošću . . .« (Prev. dr. M. Đurić — u »Istoriji helenske književnosti«, 1951, str. 437 do 438).

Takova Atena okupila je umjetnike, filozofe i pisce, te je bila u stanju da ostavi potomstvu trajna djela materijalne i duhovne vrijednosti. U toj sredini je djelovao i filozof Anaksagora.

ANAKSAGORA

Iz svog rodnog grada Klazomene (kod Smirne) došao je Anaksagora (500—428) u Atenu god. 463. u kojoj je ostao sve do god. 434. Tada je zbog svog učenja — da je Sunce užarena masa, optužen od Periklovih političkih protivnika da je ateist i osuđen na smrt, ali uz pomoć Perikla otišao je iz Atene u Lampsak (Mala Azija), gdje je i umro.

On je trideset godina djelovao u Ateni i svojom filozofijom pokušao je putem mehaničkog materijalizma objasniti svijet i promjene u njemu. I on je pošao od istraživanja bitka, ali je kao i Empedoklo pošao sasvim drugim putem od jonskih filozofa i tražio osnov u jedinstvu mnoštva, t. j. bitku koji nije isključivo jedan, na primjer voda ili vatra, niti pak određen u nekom broju kao kod Empedokla, nego ga je shvatio kao beskonačno mnoštvo određenih kvalitativnih djelića *(χρήματα)* koje je Aristotel nazvao *homeomerije* (jednako djeljive supstancije).

Elejska ontologija (nepromjenljivost bitka) utjecala je i na Empedokla i na Anaksagoru. Ni homeomerije ne doživljuju nikakve promjene, jer su po postanku kvalitativno određene. Sve je u svemu, svaki dio sadrži u sebi što i cjelina. Sve se nalazi u klici u svemu, nema razlike u dijelovima, i njihovo mehaničko miješanje proizvodi pojedine stvari. Sama masa kao bezbrojno mnoštvo tih čestica nije još razjedinjena, sve je još zajedno, jer je u potpunom mirovanju. Tu ne može biti govora o uvećavanju ili smanjivanju te cjeline, nego samo o miješanju i razdvajanju tih homeomerija. Ništa ne postaje, niti ne propada, sve je već sadržano, samo treba dalje rasti, kad se počne kretati.

Ovdje se javlja ista poteškoća koju je imao i Empedoklo, kako da se objasni kretanje u kvalitativno određenoj materiji, koja ne proizvodi nikakve nove kvalitete, već samo mehaničkim miješanjem (ne kemijskim), uzrokuje spajanje i razdvajanje homeomerija čime se oblikuju razne stvari. Stoga na primjer vatra nije elemenat, kao što misli Empedoklo, nego nastaje miješanjem homeomerija.

Bezbrojno kvalitativno mnoštvo homeomerija bilo je najprije u jednoj cjelini i ništa ni od čega nije bilo odvojeno. Ta mrtva pasivna materija nije još ništa oblikovala, jer nije bila u kretanju. Uzrok kretanja nalazi Anaksagora u svjetskom umu *(νοῦς)* koji je dao samo prvi impuls toj masi a kasnije se sve izvodilo iz mehaničkog procesa u samoj materiji.

Oznake nusa jesu: da je on beskonačan, samostalan, nepromjenljiv; ima najveću moć i može sve spoznati bilo u prošlosti, sadašnjosti ili budućnosti.

Objektivni um je pokretački princip te smjese svih homeomerija. Sam Anaksagora još nije potpuno završio svoj dualizam, jer nus nije shvaćen u cjelini kao nešto transcendentno, jer on ima još uvijek materijalističkih oznaka, (fr. 12) kao na primjer, da je nus najfiniji i najlakši od svih stvari. Ta kolebanja Anaksagorina pokazuju poteškoću u kojoj je bio tražeći uzrok kretanja materije, koja je u mirovanju. Ako se sve sastoji iz homeomerija (svijet, sunce, mjesec, zvijezde), onda je već time određeno šta je ta cjelina. Sve je u svemu,[11] rekao je on, pa prema tome, gledajući dosljedno, ne može biti mjesta za nešta što ne bi bilo od homeomerija. Ali, ako je sve od homeomerija, onda je pitanje kako jedno od toga može biti pokretač, a ne baš drugo. Prema tome to što pokreće, moralo bi se makar u čemu razlikovati od ostalog — i tako dolazi do nepotpunog uvođenja neke duhovne sile, koja se uzima kao najlakša stvar, i ona treba sve pokretati.

Čim je nus dao prvi impuls, Anaksagora odmah u svom daljnjem tumačenju isključuje djelovanje te sile, jer je dobro vidio, da ona uopće nije konzekventno izvedena iz njegovog učenja, i sve prenosi na homeomerije — koje su sada u stanju da sve oblikuju.[12]

---

[11] Rimski filozof, epikurejac Lukrecije Kar (99—55 pr. n. ere) u svom spjevu »O prirodi stvari« kritikuje Anaksagorino mišljenje da je sve u svemu i da bi neka stvar onda bila samo ono što najviše u njoj prevladava. Lukrecije o tom govori ovako:

»Tada bi moralo naime, i žito često, dok silnom
Mlinskoga kamenja snagom razdrobljuje, krvi pokazat
Znakove, ili što drugo, sto hrani se u našem tijelu.
Slično iz biljki bi često poteći morala krvca,
Kad ih međ kamena dva mi stavljamo, drobeć ih tako.
Isto iz vode bi slatke odijelit se morale kaplje
Sličnoga teka, ko mlijeko iz vimena vunate ovce.
Pa i u grudima zemlje kod česte obradbe njene,
Morali bismo naići na biljke, na plodove, lišće
Što se krije u zemlji, u iglice smrvljeno sitne.
Konačno u drvu isto, u čestice sjeckanom sitne,
Moro bi naći se trag od pepela, dima i iskre.
Ali, jer očito jest, da ne biva ništa od ovog,
Može se tvrdit da stvari baš tako smiješane nisu . .
. . . .

(L. Kar »O Prirodi« Prev. M. Tepeš, Zgb, M. H. 1952)

Kritika je i zato oštra što Anaksagora ne uzima prazan prostor, pa Lukrecije hoće pokazati kako se tada ništa ne može razvijati.

[12] Platon je u svom dijalogu »Fedon« preko Sokrata izrazio svoje razočaranje, što je Anaksagora napustio nus kao uzročnika i namjesto teleološkog gledišta objašnjavao sve promjene u svijetu mehaničkim kretanjem samog materijalnog svijeta.

Povodom iste stvari kritkuje Platon Anaksagoru i u XII. knjizi »Zakona«.

Zašto je baš objektivni nus dobio funkciju prvog pokretača? O tom pitanju nema ništa sačuvano kod Anaksagore, ali, posmatrajući svijet možda je razmišljao da harmonično postojanje mnoštva u kozmosu, nije mogao proizvesti neki »princip nereda«, nego baš nešto što teži »redu«, pa neki misle, da je analogno ljudskom umu, koji sve teži srediti, Anaksagora prihvatio u kozmosu objektivni um, koji materiji daje prvi impuls. Ali, i s ovom pretpostavkom pojavljuje se poteškoća, jer to ipak nije jedini umni princip — budući da ga Anaksagora isključuje iz daljnjeg oblikovanja svijeta, ne daje mu više nikakvo povjerenje, i sve objašnjava mehaničkim kretanjem unutar same materije, koja postoji kao harmonična sređena cjelina. Ona se ipak dalje sama »umno« oblikuje, i zato joj nije potreban uzročnik u djelovanju, čime je Anaksagora ponovo vratio prednost materiji i njenom djelovanju, ostavljajući nus kao potpuno suvišan.

U spomenutoj teoriji Anaksagora, suprotno od Empedokla, koji je rekao da se slično sličnim spoznaje, postavlja dijalektičku tezu, da čovjek kroz suprotnosti osjeća i spoznaje. Na pr. toplo čovjek osjeća, ako je hladan, vlažno, ako je suh i dr., ali ipak uslijed slabosti osjetila, ne može sve spoznati. Dalje Anaksagora misli, da je čovjek zato najrazumniji od svih živih bića, što ima ruke, a to opet Aristotel hoće protumačiti pa okreće i kaže, da je vjerojatno zato dobio čovjek ruke, jer je najrazumniji.

Anaksagora je svojom filozofijom učinio prelaz od Empedokla prema atomistima. Njegovo mehaničko objašnjenje svijeta bilo je usmjereno protiv teleološkog nazora na prirodu, zbog čega je došao u sukob i s narodnom religijom.[13] Ali, svojim učenjem o nusu kao nečem samostalnom, iako ne u cjelini izvan materije, prvi je u grčkoj filozofiji pošao u *dualizam:* materija — duh, što je vodilo u idealizam.[14]

---

[13] To je razlog da je i njega napadao konzervativni komediograf Aristofan (rod. oko 445) pod vidom Sokrata u svojoj komediji »Oblaci«, gdje također grdi i Anaksagorinog učenika Diogena iz Apolonije (sa Krete).

[14] Osim u krugu svojih učenika, Anaksagora je izvršio utjecaj i na velikog tragičara Euripida (oko 480—406), što se vidi, u tom, da je on malo držao do narodnog vjerovanja i mitologije, a bogove je u svojim djelima prikazivao kako često donose ljudima teške patnje i nesretan

6. PRVI MATERIJALISTIČKI FILOZOFSKI SISTEM LEUKIP I DEMOKRIT

Za prvog osnivača atomizma — Leukipa, postoje čak mišljenja da uopće nije bio historijsko lice. To mišljenje imade svojih pristalica i danas. Prvi je tu tvrdnju iznio Epikur (342 do 271), koji je rođen 40 godina poslije Aristotela. Međutim, Aristotel, i njegov učenik Teofrast na više mjesta spominju Leukipa i Demokrita zajedno, a na jednom mjestu se Demokrit čak označuje kao Leukipov učenik. Ta rasprava oko Leukipa obnovila se i u prošlom stoljeću, jer su vrlo poznata imena u filozofiji E. Rohde (1845—1898) i W. Nestle (rođ. 1865) osporavali historijsku egzistenciju Leukipa. O tome je Rohde pokušao uvjeriti i druge na 34. skupštini filologa u Trieru (1880), ali je već na 35. skupštini filologa u Stetinu protiv njega istupio najbolji poznavalac grčke predsokratovske filozofije H. Diels (1848—1922). Protiv Dielsa je opet pisao Rohde, a zatim se u polemiku umiješao i E. Zeller (1814—1908) pisac historije grčke filozofije na nekoliko hiljada stranica, koji je također smatrao, da je neosporno, da je Leukip živio, i prema tome, ako je učenik nadmašio učitelja, ne smije se Leukipa odbaciti kao nehistorijsko lice.

Prema oskudnim podacima, Leukip je iz Mileta prešao u Eleju, gdje je slušao Zenona, a kasnije je otišao u Abderu (u Trakiji). Tu je postavio osnovne teze atomizma, što je sve razradio i usavršio njegov učenik Demokrit (460—370) iz Abdere, koji je bio savremenik Sokrata i sofista.

Leukipu se pripisuju spisi »Veliki red svijeta«, i »O umu«, koji su kasnije uvršteni u Demokritove spise (»Corpus Democriteum«).

Svi izvori svjedoče o tome, da je Demokrit bio univerzalna glava. Diogen Laercije bilježi, da je Demokrit iz *etike* napisao 8 spisa, iz *fizike* 20, iz *matematike* 12, iz *filologije* 8, *tehničkih*

život. On sumnja u te bogove i ne očekuje od njih koristi za ljude. Euripid stoga stvarnost ne idealizira, i svojim realizmom nastoji ljude prikazati kakvi jesu, a ne kao Sofoklo (497—406) koji je opisivao ljude kakvi bi trebali biti. Da je Euripid mnogo razmišljao o ljudima i njihovom životu, pokazuje i to, da su ga već u antici prozvali »filozof na pozornici«.

8, nerazrađenih spisa 9, i o drugim raznm problemima — 9. Teže je ustanoviti šta je sve Demokrit pisao, i šta je njegovo, ali ipak koliko je imao priznanja vidi se iz Aristotelove pohvale, koji je rekao o Demokritu: »Taj je, čini se, o svemu promislio«.

Demokritov sistem materijalizma pokušao je konzekventno objasniti mnoga pitanja i V. Lenjin je označio taj materijalizam u antičkoj filozofiji »Demokritovom linijom«, nasuprot idealizmu kao »Platonovoj liniji«.

ATOMIZAM

Zenonova tvrdnja, da se stvarnost može u beskonačnost dijeliti, nije tada našla pristalica. To je bilo dopušteno kao teoretska pretpostavka u misaonom postupku, ali u samoj stvarnosti ne može biti tako, jer kad bi se sve dijelilo u beskonačnost — mislili su atomisti — Leukip i Demokrit, stvarnost bi iščezla u praznini, jer za dijeljenje nečega potrebno je, da ono sadrži u sebi prazan prostor. Zbog toga su atomisti smatrali, da postoje tek kvantitativno različite čestice, koje imaju tako zbijeno jezgro — atomi — koji predstavljaju zadnji osnov, do kojeg se u diobi može doći. Elejski bitak — (neprobojnost materije), ovdje je označen kao bezbrojno mnoštvo atoma, koji su nepromjenljivi, i određeni samo kvantitativno. Svi su atomi po svom sastavu materijalni, a razlikuju se samo geometrijskim svojstvima — oblikom i veličinom. Atomi su pravi bitak *(τὸ ὄν)*, nemaju svojih specifičnih kvalitativnih svojstava, jer su ona svedena na same kvantitete atoma.

Postojanje atoma kao bitka nije dovoljno, jer nešta može postati samo kad se kreće, a za kretanje je potreban prazan prostor — koji također postoji (to su tvrdili već i pitagorovci). Taj prazni prostor je u ontološkom smislu nebitak *(μὴ ὄν)* koji isto tako realno postoji kao i atomi. Pozitivnost i negativnost, bitak i nebitak predstavljaju jedinstvo svakog mogućeg postojanja, a oni postoje *po sebi*, i jedino oni tako postoje, a sve drugo se izvodi iz njih.

Ništa ne može biti izvedeno iz jednog principa, ako se tu ne uključi i njegova suprotnost, koja ga tek onda čini cjelinom. Bitak i nebitak realno egzistiraju i oni su tek osnova za

sve postojeće. Elejci su nebitkom, t. j. prividom, proglasili mnoštveni svijet i ostali na apstraktnom identitetu, iz kojeg više ništa nisu mogli objasniti. Atomisti prihvaćaju i nebitak, t. j. prazan prostor kao postojeći, i time shvaćaju stvarnost u jedinstvu bitka i nebitka, što je dosljedno iz učenja o atomima i praznom prostoru, koji postoje po sebi.

Atomi se međusobno razlikuju po obliku, redu i položaju i nalaze se u vječnom kretanju. Red i položaj atoma je, za njih, njihovo nebitno stanje, dok je mnogo važnije za atom njegov oblik (n. pr. okrugao, uglast i dr.). Sve što uopće može egzistirati pojavljuje se tek kao spajanje raznih atoma u prostoru. Ono što je po sebi, spajanjem s drugim takvim atomima, pojavljuje se kao objektivno mnoštvo postojećeg i tek kao takvo pristupačno je našim osjetilima.

Kretanje u praznom prostoru odvija se po principu teže: lakši atomi padaju sporije, a teži brže, čime dolazi do sudara, spajanja i oblikovanja. Već je Aristotel dobro uočio, da bi u praznom prostoru sva tijela padala jednakom brzinom, ali je ipak kod Demokrita važno to, da je shvatio atom kao materiju u kretanju, i to proveo konzekventno kroz cijeli svoj sistem.

Sve postojeće u kozmosu Demokrit je objasnio pomoću atoma i praznog prostora, kao jedine realnosti po sebi, čime je kvalitete sveo na kvantitete, uslijed čega je nastala poteškoća oko t. zv. sekundarnih kvaliteta u *spoznajnoj teoriji*. Osjetni kvaliteti — toplo, hladno, gorko, slatko, kiselo — ne mogu imati egzistenciju po sebi, nego su »subjektivni«, jer po sebi postoje samo atomi i prazan prostor. Svaka stvar; kad nastaje spajanjem atoma, djeluje kao objekt na subjekt. Taj objekt nije jedinstvena stalna cjelina, jer nestaje, čim se atomi razdvoje. Kad objekt nije po sebi, nego je sastavljen tek iz onog što je po sebi, onda ni njegova svojstva nisu stalna, nego prolazna. Time nije rečeno, da su sekundarni kvaliteti isključivo subjektivni, t. j. da ih subjekt zbog ustrojstva svojih organa kao takve pripisuje objektu, kao što se to često želi protumačiti, nego je obratno, — objekt djeluje na subjekt, koji to djelovanje doživljava tek u jedinstvu s objektom, i tek u tom jedinstvu doživljavaju se oni kvaliteti, koje Demokrit označuje, da su samo po mnijenju *(νόμῳ)*. Demokrit ovdje ne

protivriječi sebi, jer ako uistinu *(ἐτεῇ)* postoje samo beskvalitativni atomi i prazan prostor, onda je, gledajući objektivno, sve svedeno na kvantitet (koji je objektivan), a djelovanjem na subjekt objekt ispoljava svoja razna svojstva, koja subjekt doživljuje na određen način. Time ta svojstva imaju objektivnog nosioca (dotle dok postoji sam objekt), a ne egzistiraju po sebi (zbog toga izraz »po mnijenju«), kad i sam objekt postaje kao uzajamno djelovanje atoma u praznom prostoru. Ta svojstva se mogu jedino ispoljiti djelovanjem na subjekt, a u stvarnosti se svode na određene kvantitete atoma kao i sve ostalo.

To objektivno pojavno može čovjek spoznati osjetilima, što nikako ne predstavlja spoznaju same suštine stvari, i Demokrit tu spoznaju naziva mračnom, za razliku od razumske spoznaje, koja je prava — jer ona shvata ono, gdje osjetila prestaju. Racionalnim putem može se doći do spoznaje osnova i uzroka sveg objektivnog, t. j. atoma i praznog prostora. Premda su svjedočanstva, koja govore o odnosu te dvije spoznaje protivrječna, ipak je njihovo uzajamno postojanje kod Demokrita održivo, jer on o osjetilnoj spoznaji govori s povjerenjem, iako ona nije potpuna. Objekt se osjetilima može spoznati zbog toga, što osjetila primaju sličice*(εἴδωλα)*, koje izlaze iz objekta. Na taj način se ne bi moglo doći do spoznaje atoma, jer je do njih Demokrit došao racionalnim putem, a ne empirijskim. Ipak je potpuno kriv zaključak iz toga, da atomi nisu materijalni, nego čisto misaoni kvaliteti, i da prema tome atomisti ne bi bili materijalisti u filozofiji, nego racionalni idealisti. Do tog pogrešnog zaključka došao je u svojoj historiji filozofije *Walter Kinkel*[15] koji je zbog takvog nazora shvatio i Demokritovu etiku kao idealističku osnovu za Sokrata i Platona.[16]

Nasuprot elejcima koji su objektivno mnoštvo pojavnog shvatili kao privid, dakle kao nebitak i potpuno ga odbacili, atomisti su u tom uočili problem — odnosa suštine i njegove

---

[15] Walter Kinkel (rod. 1871.) — Geschichte der Philosophie I. Von Thales bis auf die Sophisten, Giessen 1906. I Karl Vorländer (1860—1928): Geschichte der Philosophie. I. Lpz. 1939 smatra da je Demokritov bitak bez materije, i kaže da Demokrit nije materijalist nego u klici kritički idealist. Međutim takva shvatanja uopće ne odgovaraju suštini Demokritovih fragmenata.

[16] Tu je Kinkel prihvatio misli P. Natorpa, koji je o tome pisao u svojoj knjizi: »Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen« Marburg 1893.

pojave, t. j. pratili manifestacije bitka, suštine, onoga što je po sebi — a time su konzekventno došli do objektivnog svijeta — kao rezultata djelovanja atoma u praznom prostoru. To djelovanje je na osnovu prirodnih zakona potpuno uzrokovano, i za slučajnost u sistemu ne preostaje mjesta.[17]

Demokrit misli, da uzročnost svagdje postoji, samo se ona ne može uvijek spoznati, ali nju treba stalno istraživati i Demokrit za sebe kaže u fr. 118: »Volio bih naći jednu jedinu uzročnu vezu, nego dobiti perzijsko kraljevstvo.«

Uzročnost u prirodi otklanja svaku egzistenciju natprirodnih sila, jer je Demokrit kao fizičar sve shvatio u postajanju i razvijanju u čemu ne čine izuzetak ni nebeska tijela, koja također postaju djelovanjem atoma u praznom prostoru. Dakle, sve postojeće ima svoj prirodni osnov, koji je shvaćen kao stalni proces, čime u atomizmu nalazi veliko priznanje Heraklitova misao, jer sami atomi, koji su vječni i nepromjenljivi (elejska ontologija), baš zbog toga što se nalaze u stalnom kretanju, stalno svojim spajanjem i razdvajanjem pokazuju novu raznovrsnost objektivnog svijeta.[18]

U tom procesu nema haosa, svagdje djeluju nužnost i zakonitost, pod čim Demokrit ne misli samo na to, da se izvan djelovanja atoma ne može ništa dogoditi, nego da i to njihovo spajanje predstavlja red i zakonitost, zbog čega čovjek može sve to spoznati i dospjeti do same suštine svega postojećeg.

---

[17] Od tog shvaćanja je odstupio Epikur (obnavljač atomizma), uvodeći otklon atoma, čime je povezao nužnost i slučajnost u prirodnom procesu. O tome, kao i o drugim razlikama između Demokritove i Epikurove filozofije, pisao je M a r x u svojoj doktorskoj disertaciji pod naslovom »Differenz der demoktritischen und epikureischen Naturphilosophie« (1841) (Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode).

[18] Današnja atomska fizika došla je do drugih rezultata o shvaćanju atoma, nego što je mislio Demokrit. Razbijanjem atomskog jezgra otkrilo se, da je to jezgro sastavljeno od protona i neutrona, pri čemu od broja neutrona ovisi naboj jezgre, a protoni i neutroni zajedno daju masu jezgre. Ta jezgra se održava uslijed velike privlačnosti između protona i neutrona (na maloj razdaljini), zbog čega se ona odlikuje velikom čvrstoćom i zbijenošću. Isto tako iz moderne teorije fizike iščezava i prazan prostor (iako se svi s tim ne slažu), jer se svuda nalazi materija i njeno djelovanje.

Iako je atomska fizika cijelu teoriju o atomima drugačije postavila, to još nikako ne može umanjiti značenje i vrijednost Demokrita, jer je on čisto racionalnim putem (nikako empirijskim) pokušao shvatiti uzrok i smisao cijelog kozmosa, što mu je i uspjelo, i protumačio kao filozof i fizičar sve pomoću materijalnog atoma, i nauci ostavio slobodno područje očišćeno od svake mistike i teologije.

Međutim, kasniji razvoj (poslije Demokrita) pokazao je da čovječanstvo još nije bilo doraslo da pođe isključivo putem nauke.

Ako je moguće spoznati i objasniti prirodnu zakonitost, onda je također važno pitanje kakav je položaj *čovjeka* u Demokritovom sistemu, i da li je njegovo učenje o etici konzektentno izvedeno iz atomizma?

ETIKA

Već je rečeno, da atomistički sistem nije ostavio mjesta za djelovanje bogova, jer je cijeli kozmos shvatio kao uzročni proces postajanja iz atoma, i tako je sveukupna cjelina slika potpune prirodne zakonitosti, u kojoj čovjek zauzima svoje određeno mjesto, a sam čovjek je po svom ustrojstvu također mikrokozam, t. j. mali uređeni svijet (fr. 34). Čovjek u sebi ne nosi nikakvu mističnu dušu, koja bi bila božanskog porijekla, i svim upravljala, nego je i duša, kojoj je pripisivana sposobnost kretanja sastavljena iz vatrenih atoma, koji su lako pokretljivi i mogu prodirati u cijelo tijelo. Razdvajanjem tih atoma nestaje i duše, iz čega se vidi, da je i duša samo *tijelo*, i cjelokupno čovjekovo djelovanje treba usmjeriti na ovozemaljski život, gdje čovjek uviđa puni smisao svog postojanja.

U Demokritivoj etici čovjeku je postavljen određeni zadatak, i on ga treba, ako hoće biti zadovoljan, u cjelini izvršiti.

Neki misle, da su fragmenti iz etike slučajne izreke i da nemaju veze sa sistemom kao cjelinom. Ali, kao što u spoznajnoj teoriji Demokrit ističe prednost razuma nad osjetilima, jer čovjek postiže punu spoznaju tek kao racionalno biće, tako je i na području etike. Nije smisao čovjekovog djelovanja da postigne prolazno tjelesno uživanje, jer to nema trajnu vrijednost, nego da se čovjek kao racionalno biće, uzdiže iznad prolaznih tjelesnih naslada, kako bi postigao bogatstvo duha, znanja, što je trajnije i vrednije. Ta težnja za duhovnim uzdizanjem u etici konzekventno je sprovedena iz atomističke gnoseologije s obzirom na odnos osjetilnog i misaonog. Neki fragmenti mogu to ilustrirati.

Fr. 207: »Ne valja birati svaku nasladu, nego onu, koja je skopčana s plemenitim« ili:

fr. 189 »Najbolje je za čovjeka, da provodi život što više u dobru raspoloženju a što manje u zlovolji. A tako bi moglo biti, kad ne bi tražio naslade svoje u prolaznim stvarima.«

Čovjek to sve može postići, ako se upravlja svojim razumom, ali ipak nije svejedno u kakvim društveno-političkim prilikama on živi, jer će i od toga ovisiti mogućnost njegovog djelovanja. Stoga Demokrit smatra, da je za slobodne Grke najbolje demokratsko uređenje, jer jedino ono daje mogućnost slobodnog razvoja čovjeka. On o tome u fr. 251 kaže ovo: »Siromaštvo u demokraciji toliko je vrednije od takozvanog blagostanja kod vladalaca, koliko je vrednija sloboda od ropstva.«

Time je u Demokritovom sistemu čovjek dobio svoje mjesto kao društveno biće, koje svojim razumom spoznaje djelovanje prirode i upoznaje tok tih zakona, oslobađajući se svih predrasuda religije, jer sebe shvata kao biće koje se racionalnim putem može uzdizati i usavršavati.

III. ANTROPOLOŠKI PERIOD U FILOZOFIJI SOFISTI I SOKRAT

1. ATENA — CENTAR POLITIČKOG I FILOZOFSKOG ŽIVOTA

Atena je, za vrijeme napretka robovlasničke demokracije u doba Perikla — bila središte helenskog političkog i kulturnog života. U svom nadgrobnom govoru palim junacima (prema Tukididu) Periklo veliča atensku demokraciju, jer su u njoj svi građani pred zakonom jednaki i nije bilo nikakvih privilegija ni po rodu ni po porijeklu. To je bilo potpuno sprovedeno, jer je ekonomski razvoj Atene davno razbio rodovsku aristokraciju. U demokratskoj Ateni Periklo je davao minimalnu pomoć siromašnima, kako bi imali prilike, da uzmu učešće u političkom životu države. Ipak to ukazuje, da je imovinska razlika građana bila važan razlog, da li će netko zbog stalnog rada (jer je siromašan i nema robova) imati mogućnosti da odlazi u skupštinu i tamo sjedi dane i dane, da bi slušao govore ili sam u njima učestvovao. Ekonomsko posjedovanje je jasno diferenciralo društvene snage, o kojima će i Aristotel izreći svoj sud, da državu održava srednja klasa, a upropaštavaju je bogati ili potpuno siromašni.

Iako je Atena svim slobodnim građanima davala jednaka prava, ipak se svi nisu mogli tim koristiti, jer su bogatiji ljudi (ukoliko su pokazivali interes) mogli više učestvovati u javnom životu, nego siromašni, koji su se morali baviti svojim svakodnevnim poslovima.

Cijelo tadašnje društvo počivalo je na robovlasničkoj privredi, a siromašni slobodni ljudi izjednačuju se u radu s robo-

vima, te počinju razmišljati o svom položaju i o vrijednosti starih shvatanja, t. j. da li je sve po prirodi takvo, ili po društvenim okolnostima?

Slobodan čovjek postaje sve više najamni radnik, i jedna antička definicija najamnog radnika glasi — da su to slobodni ljudi, koji zbog siromaštva, a za novac, rade robovske poslove.[1] Socijalno stanje tih ljudi bilo je vrlo slabo, o čemu se može naći potvrda u stihovima pjesnika i tragičara.

Davno je iščezla naturalna zamjena, i novac je uslijed velikog razvoja trgovine s kolonijama na istoku i zapadu imao odlučnu ulogu u društvu. Slobodni građani, koji nisu mogli izdržati konkurenciju jeftine robovske radne snage stalno su se zaduživali, i uz velike kamate dobivali novac, kojim su održavali svoj život.

Koliko je novac bio moćan i šta je u društvu mogao učiniti, svjedoče neki fragmenti Euripida. Na pr.: »I rob je poštovan, ako je dospio do bogatstva, a slobodan čovjek, koji je siromašan, nije ništa.« To je velika optužba, kad se uzme u obzir da su svi osim Helena nazivani barbarima i smatrani određenima da rade najgrublje poslove. Ili ovaj fragment: »Siromašan biti, znači biti prezren i nepoštivan.«[2]

Antička robovlasnička demokracija nije mogla spriječiti, da slobodni ljudi uslijed imovinske nejednakosti postanu ovisni od drugih, bogatih, tako da je politička sloboda ipak omogućavala ekonomsku zavisnost i bijedu mnogih građana.

Taj društveno-politički život, t. j. s jedne strane neimaština, a s druge strane parazitski život i nepošteno bogaćenje, postao je aktuelna tema antičkim komediografima. Među njima se naročito ističe *Aristofan,* koji je u svom »Plutu« iznio mane i spletke raznih ljudi, pokazujući ujedno kako pošten čovjek teško može postati bogat, i uglavnom slabo živi.

Aristofan u tom djelu govori, kako se bogate »lopovi, govornici, doušnici i hulje.« Na pr. neki otac hoće od bogova doznati za svoga sina da li:

---

[1] R Pöhlmann: »Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt«, I. 1912, München.

[2] Oba fragmenta su citirana prema Pöhlmannovoj već spomenutoj knjizi.

...ćud da promijeni
I bude lopov, rđa, svaka nesreća
Jer to je, mišljah, baš za život korisno.

To je mišljenje oca koji sina sprema za život, jer i

...slijepac, čini se,
To jasno vidi da u ovo vrijeme sad
Ne činit dobra od koristi silne je.

Sam bog (Plut) govori kako poštenih ljudi vrlo malo sreće, i obično ima posla s onima koji na razne načine žele bogatstvo nepravedno steći. Dalje Aristofan govori, kako pošten čovjek, »nema kore hljeba«, a niti će »ostaviti za sprovod«, a

Mnogi od ljudi, ma da su hulje, sjaju u bogatstvu sjajnu,
Što stekli ga u nepoštenju, a mnogi veoma čestite duše,
U bijedi sve traju i gladuju...[3]

Iako je Aristofan bio umjereni konzervativac, i nije bio uvijek naklonjen atenskoj demokraciji, on ipak ukazuje na imovinske razlike u tadašnjem društvu (iako tema ima opći karakter, a nije samo za Atenu), koje ljude nužno upućuju na rad oko vlastite egzistencije i dovode u ovisnost jedne od drugih.

Atenska robovlasnička demokracija je djelomično iskorištavala i atenski savez i tako je ona proširenjem ekonomskog i političkog utjecaja pokušavala uravnotežiti svoje prilike. Međutim, tendencije ekspanzije imala je i agrarno aristokratska Sparta, zbog čega je između njih došlo do peloponeskog rata (431—404).

U tom društvenom previranju razvijala se individualna svijest i Atena je bila centar glavnih zbivanja. Nova situacija zahtijevala je od ljudi dobro poznavanje društva, njegova života i običaja, o čemu je često trebalo držati uvjerljive govore ili protugovore, uvjeravati narod ili pak osporavati tuđe misli, a za sve to trebalo je dobro poznavati retoriku.

---

[3] Stihovi iz »Pluta« citirani su po prijevodu K. Raca (M. H. 1947.)

Čovjek je postao glavni problem, ne samo u svakodnevnom političkom zbivanju, nego i u teoretsko-kulturnom izučavanju. Aktuelna su pitanja: da li je sve po prirodi što postoji u društvu i da li uopće nešto vrijede nazori iz mitologije? Šta znači pravo i moral, filozofija i nauka?

U toj situaciji političke izgrađenosti društva, kada je na osnovu demokratskih zakona formalno bilo svakom omogućeno da uzima učešća u javnim i državnim poslovima, kada se više nije pazilo na porijeklo pojedinca, nego samo na njegove sposobnosti bilo vojničke ili govorničke, filozofske ili književne — jedini predmet interesiranja i proučavanja postao je čovjek. Postavilo se pitanje: da li on treba biti religiozan ili ne, da se drži starih nazora ili da pokuša reformu svega, a to je sve bilo od presudne važnosti za stari »polis« i njegovu tradiciju.

Tada su prestala biti aktuelna pitanja kozmosa, da li se na pr. u sredini nalazi centralna vatra, pa se oko nje sve okreće, ili negdje zemlja lebdi i t. d. Sve je to postalo sporedno, jer je društvo uslijed diferenciranja klasnih snaga došlo do višeg razvijenog stupnja, te je u starim okvirima bilo teško ostati. To stanje je našlo svoj teoretski izraz u filozofiji (sofisti) i u književnosti, i takva društvena situacija bila je vrlo povoljno tlo za *sofiste*, koji su iz nje proizašli. Sofisti su bili obrazovani ljudi, koji su prvi uveli cijelo grčko društvo u školu, putovali, držali govore i predavanja, dokazivali i osporavali razne misli na trgu, u sudu i skupštini, te okupljali oko sebe sve zainteresirane, koji su u novoj situaciji davali i velike sume novca, samo da postignu znanje i političke sposobnosti — za aktivno učešće u javnom političkom životu.

Uslijed svih tih događaja — i filozofija, koja se uvijek bavi pitanjima života, doživjela je promjenu. Namjesto kozmologije starih filozofskih škola, sad je glavni problem njenog izučavanja — *čovjek*, koji o svojoj prošlosti i tradiciji počinje drugačije misliti, jer, razvijajući svoju svijest o samom sebi, on korigira svoj stav i prema ranijim misaonim proizvodima, na koje uslijed nove situacije gleda mnogo kritičnije.

2. SOFISTI — NOVI FILOZOFI U ATENI

Do današnjeg dana održala su se protivrječna mišljenja o sofistima, jer svjedočanstva koja su o njima sačuvana potječu uglavnom od njihovih protivnika: Aristofana, Platona i Aristotela. Djelovanje na masu konzervativnog komediografa Aristofana bilo je najveće, jer je on u svojoj komediji »Oblaci« (izvedena prvi put god. 423. a poslije još dugo godina davana na pozornici) prikazivao sofiste kao pljačkaše, koji se bore protiv istine, i sve što je nepravedno žele pokazati kao pravo. I Aristotel je isticao više negativnu stranu sofista, dajući ujedno i definiciju o njima — da je sofist čovjek, koji iskorištava samo prividno znanje, a ne pravo, da bi zaradio novaca (Soph. Elench. 1 c.) Takva karakteristika ne može se primijeniti na sve sofiste. Sofisti se razlikuju — kako grupe starijih od mlađih, isto tako i oni međusobno, pa objektivan sud može biti samo pojedinačan sud o svakom od njih. Zbog toga treba u prikazivanju sofista (jer se ta riječ i danas čuje u negativnom smislu) ispitati i to, koliko su njihovi ideološki protivnici bili objektivni prema njima, a zatim izložiti — što su sofisti pridonijeli općem razvoju filozofske misli.

Sama riječ sofist *(σοφιστής)* do pojave filozofa sofista (5. vijek) koji su tražili novac za svoje učenje, imala je vrlo pozitivno značenje. Taj izraz je značio što i »učenjak«. Historičar *Herodot* (oko 484—425) zove sofistima Solona i Pitagoru, a Sokratov učenik Ksenofont (oko 430—354) zove Sokrata i Antistena sofistima u pozitivnom smislu riječi.

Kada je antički polis (država) počeo opadati, a tradicija imala sve manje vrijednosti, došlo je vrijeme, da nove ideje osvajaju sebi put, i ta epoha s novim nazorima imala je svoje teoretske predstavnike u sofistima, vrlo obrazovanim i sposobnim ljudima, ali koji nisu bili bogati ljudi, nego su živjeli od honorara za svoje učenje. Oni su svojim učenjem mnogo pridonijeli razvijanju oštroumnosti, kritičnosti, bogaćenju jezika, preciznoj upotrebi riječi, čime su cijelu Heladu kulturno uzdizali. Te zasluge sofista prvi je objektivno iznio i priznao *Hegel* u svojoj historiji filozofije. Tu se svakako misli na sofiste koji su ušli u samu filozofiju i svojim ogromnim znanjem predstavljali u svoje doba misaonu epohu.

Među sofistima prvo mjesto zauzima čuveni *Protagora* (481—411). On je Demokritov zemljak, t. j. bio je iz Abdere (u Trakiji), ali je najviše boravio u Ateni i drugim gradovima, gdje je proveo 40 godina, putujući i šireći svoju filozofiju. Tih 40 godina bio je najuglednija ličnost Helade, a šta je značio njegov dolazak u Atenu vidi se na pr. iz Platonovog dijaloga »Protagora«, gdje piše, da su se mnogi oko njega skupljali, kako bi što više od njega čuli i naučili.

Protagorino učenje može se skupiti oko ova tri problema:

1. čovjek — kriterij svega
2. dijalektika
3. skepticizam i relativizam

U svom spisu »Istina« (*Ἀλήθεια*), od kojeg je sačuvan samo početak, on kaže: »Čovjek je mjerilo svih stvari postojećih da jesu, a nepostojećih da nisu.« Do danas postoje sporna mišljenja o tome, šta je on htio time reći, naime, da li se pod — čovjekom — misli subjekt, pojedinac, ili to ima objektivno značenje — t. j. da se pod — čovjek — misli ljudski rod. U kom se smislu (od ta dva) uzme izraz čovjek, dobija se i drugačiji karakter Protagorine filozofije.

Platon u svom dijalogu »Teetet« tumači tu riječ u subjektivnom značenju, t. j. svaki pojedinac ima pravo, svakome je onako kako mu se čini, nema nikakvog objektivnog kriterija, i prema tome, taj subjektivni relativizam dozvoljava, da je sve istina. Sam Aristotel, na dva mjesta u svojoj »Metafizici« (IV. 4, IV. 5), uzima značenje *čovjek* u individualnom smislu, a na trećem mjestu (X. 1) u generalnom, t. j. objektivnom.[4] Pristalice individualnog shvaćanja u današnjoj literaturi navode u svoj prilog to, da je tada polis već bio razbijen, kolektiv je oslabio, individualizam porastao, i da Protagora nije nikako mogao misliti pod »čovjek« — ljudski rod.

Međutim, iako su nastupile društvene promjene, još uvijek je taj polis bio vrlo jak, i tradicija se uporno borila protiv

---

[4] Naročito je Th. Gomperz analizirao ta mjesta iz Aristotelove »Metafizike«.

novih shvatanja. Taj polis je osudio Anaksagoru, Protagoru, Sokrata, a i Periklo je morao biti vrlo oprezan, jer se s prvom dvojicom družio. Taj polis je oduzeo Protagorine spise (»O bogovima«) od svih vlasnika i spalio ih kao bezbožničke u centru Atene, a sam Protagora, da bi izbjegao smrti, pokušao je pobjeći na Siciliju, ali se na putu zbog brodoloma utopio. Tek u helenističkom razdoblju (osvajanja Aleksandra Makedonskog) država (polis) je prestala biti oslonac pojedinaca, i oni traže izlaz u filozofskim sistemima (Epikur, stoici, skeptici) i njihovim etičkim nazorima. Prema tome nije neosnovano tvrditi, da je Protagora pod izrazom »čovjek« — mogao tada misliti ljudski rod.

Protagora svojom tvrdnjom, da je čovjek mjerilo svih stvari, uzdiže čovjeka iznad mitologije i tradicije, iznad bogova i religije — i tvrdi, da je čovjek mjerilo svega, — i za svoje mišljenje ne treba nikakve autoritete. To je bila napredna i smiona teza u ondašnjoj situaciji, gdje su proroštva u privatnom i političkom životu uvijek imala važnu riječ, i gdje ih se uvijek pitalo za mišljenje, naročito prije kakvih političkih poduhvata.[5] Protagora je to sve odbacio i postavio čovjeka na dostojnu visinu, da on ne treba nikoga iza koga bi se zaklonio, jer je svojim znanjem i sposobnostima u stanju da vodi svoj život.

Time je Protagora i nasuprot ranijim filozofima, koji su na osjetilne percepcije gledali s nepovjerenjem, i čovjeka smatrali sposobnim samo kao racionalno biće, ponovno uspostavio ravnotežu u njemu i, gledajući ga u cjelini, proglasio za mjerilo svega. Prema tome društvene ustanove i nazori nisu božanskog porijekla, niti su po prirodi takvi, niti su vječni, nego su samo društveni proizvod, te je sve promjenljivo i relativno, što još ne znači potpuno neobjektivno i subjektivističko.

Jer, — kako s pravom pita Gomperz — ako bi Protagora sveo svoju filozofiju na tvrdnju, da je sve onako, kako se kome

---

[5] Historičar Herodot piše u svojoj historiji i to, da je naišao na dosta primjera kako su pojedinci, koji su bili politički zainteresirani, plaćali upravi hrama, da bi proroštvo govorilo u njihov prilog. U VI. 66 i dalje govori n. pr. o podmićivanju u Delfima. Kad se to kasnije pročulo, uprava u Delfima je smijenjena, a proročica (Perijala) otjerana.

čini, zar bi to bilo najpopularnije učenje 40 godina, i zar bi time Protagora stekao onakav ugled, kakav je imao u cijeloj Heladi. On je i te kako istraživao što je objektivno, i uživao je veliko povjerenje ljudi s kojima je bio, o čemu svjedoči i Periklov slučaj koji je dao Protagori da napiše zakone za novu koloniju Turije (444—443 g.).

Da se on borio za znanje, sigurne teze i argumente, — ističe dalje Gomperz — svjedoči i sačuvani fragment iz izgubljene knjige »O bogovima«, gdje kaže, da o njima ne može ništa znati, niti da jesu, niti da nisu, jer nejasnost same stvari i kratkoća ljudskog života ometa znanje o tome.[6] Kad bi čovjek duže živio, možda bi i na tom području mogao nešto postići i saznati, ali, zbog njegovog kratkog vijeka, to nije moguće. I to je protiv mišljenja onih, koji tvrde, da je on rekao — svakome je onako, kako mu se čini, — jer on traži o bogovima sigurno znanje, a ne kako se kome učini.

Taj njegov skepticizam je izraz samosvijesnosti mišljenja protiv dogmatičnih tvrdnji, a u borbi protiv dogmatizma pomaže i dijalektički način mišljenja, koji u svemu vidi i suprotnu stranu. U spoznajno-teoretskom smislu to je bilo vrlo pozitivno, jer se nikad nije ostalo na jednoj tvrdnji, nego se o svakoj raspravljalo pro i contra, što je mnogo pridonijelo razvoju argumentiranja i izražavanja. Protagora je bio velik majstor u dugim govorima i izvodima (to je karakteristika njegove dijalektike) i svoje teze je raznim dokazima mogao obrazlagati. U takvim čestim raspravljanjima bilo je važno kako će se misli izraziti, i da li izražena riječ najbolje pogađa pravi smisao onog o čemu se govori.

Zbog toga je Protagora posvetio također i veliku pažnju jeziku i gramatici. On prigovara Homeru, da ne zna rodove imenica, jer na pr. imenicu »srdžba« upotrebljava u ženskom rodu, namjesto u muškom, ili na početku »Ilijade« — stihom »Boginjo srdžbu pjevaj« mjesto molbe, koju je htio, on izriče zapovijed.

---

[6] Ateizam sofista utjecao je i na drugačiji razvoj grčke umjetnosti, što se naročito odrazilo na kiparu Praksitelu (4. vijek), koji je bogove smatrao običnim ljudima, a nikako nekim uzvišenim bićima.

Iz tih primjera se vidi, da ipak Protagora ništa nije sveo na onu tvrdnju — kao što Platon govori — da je sve onako, kako se kome čini. Na još jednom primjeru može se vidjeti da je Platon bio prema Protagori neobjektivan. U svom dijalogu »Protagora« Platon stavlja u usta Protagori mit o bogovima, koji su sve stvarali i darove dijelili, — Protagori, koji je zbog svoje knjige »O bogovima« nastradao, a sve su te knjige bile spaljene. Dakle, mjesto Protagore ateiste prikazan je pobožan čovjek, koji bogovima sve pripisuje.

Protagorina teza prenijeta na etičko područje jako je pokolebala stara shvatanja aristokratskog odgoja (paideia), koji je bio ideal plemstva, da se odgoje zdrava i lijepa tijela baš tih aristokratskih krugova sa zdravim duhom, koji će biti razboriti i pobožni i moći služiti državi. Protagora i drugi sofisti odbacuju apsolutnost te tradicije potkrijepljene religijom, te šire znanje i retoriku po cijeloj Heladi, učeći da su i etički nazori relativni, i ovise od običaja, zakona i dotičnog društvenog gledanja. To sigurno nije moglo biti po volji konzervativnim krugovima, koji su nastojali očuvati stare odnose društva, pa je i to razlog, da se o svim sofistima govorilo negativno. I o Protagori stoji u tekstovima da je smatrao korisnim, da se učenici vježbaju istu osobu i grditi i hvaliti, što su naročito razvili kasniji sofisti, (koji uopće ne ulaze u historiju filozofije), braneći samo ono što njima koristi. Takav metod postao je vrlo ozloglašen i s tim sofistima je bilo vrlo teško raspravljati.[7]

Stari sofisti o kojima ovdje govorimo nisu težili samo za odgojem pojedinaca, nego su htjeli da primoraju cijelu Heladu, da izoštrava svoje mišljenje i nazore, da se svi nauče precizno

---

[7] Kakvu je poteškoću predstavljala sofistička izvježbanost mišljenja i teza za obične ljude, može se vidjeti iz jednog (od mnogih) primjera koji se njima pripisuje. Teza glasi: »Jedan Krećanin kaže, da svi Krećani lažu.« Na prvi pogled to izgleda jasno, ali kad se to počne razvijati uopće se ne može izaći iz kruga. Iz gornjeg stava izlazi, da sve što Krećani kažu, to je izmišljeno i lažno, što znači da je lažna i izjava onog jednog, i prema tome Krećani govore istinu. Ako je pak tako, da oni govore istinu, onda istinu govori i onaj jedan. Ali, ako taj govori istinu i ima pravo, onda ipak svi Krećani lažu, a ako lažu, tada nas je prevario i taj Krećanin, dakle svi Krećani ne lažu, nego govore istinu i t. d. Pogreška u tom izvodu je ova: najprije se jedno suprotstavlja općemu, a zatim se to isto uzima unutar tog općeg, kao njegov dio.

izražavati, te da uvide kakvu moć imaju riječi i koliko pažnje treba posvetiti proučavanju čovjeka i njegovog mišljenja. Iako u njihovim izvodima ima i logičkih pogrešaka, još uvijek se ne može sofistima negirati zasluga za razvoj kritičnosti i dijalektičnosti mišljenja.

GORGIJA

Drugi sofist koji je značajan za filozofiju jest *Gorgija* (483—375), koga je Platon pohvalio zbog oštroumnosti. Kuda bi god Gorgija došao, vršio je toliki utjecaj, da su svi imitirali njegov način govora i izražavanja. On je jednom obećao, da će svima odgovoriti na sva pitanja, i žalio se da ga već nekoliko godina nitko ništa novo ne pita. (Platon: »Gorgija« 448).

Gorgija je bio iz grada Leontina (Sicilija) i god. 427. je došao u Atenu na čelu delegacije, da traži pomoć od Atenjana za svoj grad protiv Sirakužana. Tada je svojim govorima postigao velik uspjeh u Ateni, i prenio slavu retorike iz Sicilije u Grčku. Međutim, Gorgija nije bio samo odličan govornik i učitelj govorništva, nego se istakao i u filozofiji svojim »teoretskim nihilizmom«. U svom spisu *»O onom što ne postoji ili o prirodi«* Gorgija nastavlja na elejsku filozofiju, ali s tom razlikom, da ne će priznati niti da bitak postoji. On postavlja tri teze: 1. Ničega nema, 2. Ako bi nešta i postojalo, ne bi bilo za ljude spoznatljivo, 3. Ako bi se i moglo spoznati, ne bi se moglo saopćiti drugim ljudima.

Jer, ako bi bitak postojao, bio bi ili vječan ili postao, ili istodobno vječan i postao. Ako je bitak vječan, tada nema početka, ako nema početka, tada je neograničen, ako je neograničen, tada nije nigdje. (Pogreška je u tom, da se zamjenjuje vremensko i prostorno.) Dakle, ako je bitak vječan, on uopće nije bitak. Bitak također nije postao, jer može postati ili iz postojećeg ili iz nepostojećeg. Iz postojećeg ne može postati, jer bi tada prije postojao, nego što bi trebao postajati, a nepostojeće ne može izvesti postojeće. Zaključak je, da bitak nikako ne postoji — ni kad bi bio vječan, ni kad bi imao početak, a još manje je održivo da bude jedno i drugo istodobno.

Ako bi bitak bio, on bi morao nužno biti ili jedno ili mnoštvo. Ako bi bio jedno, on bi imao svoju veličinu i bio bi dje-

ljiv. Dakle nije jedno. Ako pak nije jedno, nije ni mnoštvo (pogrešan zaključak, jer se suprotnosti ne gledaju u jedinstvu), jer je mnoštvo zbir jedinica. Prema tome bitak ne postoji.

Neki misle da se tu kod Gorgije radi samo o igri riječi, da je to njegova šala na račun filozofije. Međutim, nije tako, jer je Zenonovom dijalektikom Gorgija pokazao da je pojam bitka elejske filozofije neodrživ, i da se unutar tog apstraktnog logičkog identiteta ne može ništa postići. U tom izlaganju on ide još i dalje nastavljajući na drugu tezu — da ako bi bitak i postojao, on ne bi bio spoznatljiv. Jer, ako postoji spoznaja postojećeg, tada bi ono što je mišljeno moralo postojati, što bi opet dovelo do apsurda, jer se može misliti leteći čovjek ili pak kola na moru. Dakle mišljeno ne postoji (pogrešno zaključivanje na opće) i ne može se misliti bitak.

Ako bi se to i moglo spoznati, ne bi se moglo drugom saopćiti, jer drugi sluša samo riječi, a riječi nisu stvari. Budući da vanjska stvar nije riječ, t. j. s njom identična, ne može ni drugom biti saopćena, jer ne govori stvar.

Elejska logika čistog apstraktnog identiteta je isključila različitost, i to dovodi do spoznajnih poteškoća, jer riječ nije stvar, i kako onda treba izražavati saopćavanje? Gorgija hoće pokazati da u tim okvirima nije moguće dalje razvijati filozofiju, jer ako se ostane na tom principu, ne može se izbjeći opasnosti nihilizma. Tu je Gorgija postavio tezu ontološku i gnoseološku. Bitak je nemoguć, kad se ne prizna kao realnost mnoštvo objektivno-postojećeg, koje se baš na njega svodi, i tada se u apstraktnom identititu ništa ne može pojaviti kao različito, čime se ne može pojaviti ni kao identično, jer se nema od čega razlikovati, što onemogućuje tvrdnju, da bi taj bitak ikako postojao. Identičnost se apstrahira od sadržaja i ostala je potpuno prazna. Još teže, unutar tog apstraktnog identiteta može postojati spoznaja, jer nemogućnost identičnosti percepcije i predmeta, kao i pojma s predmetom, pokazuje nemogućnost ikakvog izricanja sudova o tom apsolutu. Gorgijina zasluga je (iako se služio pogrešnim zaključcima) što je pokazao, da ljudsko mišljenje kao i stvarnost, moraju biti shvaćeni dijalektički, jer ako se ti dijalektički momenti izoliraju i suprotstave, ne će se doći do pravog shvatanja ni spoznavanja.

OSTALI SOFISTI

Među sofistima u toj grupi istakli su se još *Hipija* i *Prodik*. »Univerzalan čovjek« *Hipija* (rođ. prije 460) bio je iz Elide. On je prvi oštro razlikovao ono što je po prirodi (*φύσις*) i ono što je po društvenom zakonu (*νόμος*) a tu temu će nastaviti i drugi sofisti, dokazujući kako su nazori o etičkim normama promjenljivi.

Prodik (rođ. u prvoj pol. V. vijeka), sa ostrva Keje, prvi je osnovao učenje o sinonimima. Što se tiče društveno-etičkog nazora, on je zahtijevao postojan, radin i pošten život, koji je kao takav skopčan s poteškoćama, ali sadrži pravu krepost u sebi, kojom ljudi postaju valjani. O tom on slikovito govori u svojoj poučno-etičkoj priči »Heraklo na raskršću« (koja je zabilježena kod Ksenofonta u njegovim »Uspomenama o Sokratu« (II. 1, 21). To je još jedan primjer, da se o sofistima ne može govoriti samo u negativnom smislu.

U grupi mlađih sofista ističu se: *Trazimah*, *Kritija* i *Kalikle*.

Trazimah je bio iz Halkedona i on je glavno lice u prvoj knjizi Platonove »Države«, a zastupao je mišljenje da pravednost nije ništa drugo, nego korist jačega.

Kritija iz Atene bio je oligarhijski vođa i jedan od 30 tirana (poginuo je god. 403). Bio je aristokrat i kao političar učinio je mnogo zla atenskom narodu. Ovdje je on važan po tome, jer je iz njegove drame »Sizif« sačuvan duži fragment o *porijeklu religije* — u kojem on govori, kako su ljudi bili neuki i nisu poznavali prirodne pojave, pa su vladari, da bi lakše vladali, »istinu zavili lažnom riječi« — i uveli vjeru u bogove, čime su ljude plašili i na taj način ih držali u pokornosti.

Kod *Kalikla*, koga spominje Platon u svom dijalogu »Gorgija« postavljena je teza apsolutnog prirodnog prava nad društvenim normama i zakonima. Treba da vladaju oni, koji su po prirodi jači, a zakoni u društvu su pronalazak slabih, kako bi razbili jake. Prema tome cijelo društveno uređenje — ima negativnu funkciju, jer suzbija moć silnih.

Tom svojom tezom prirodnog prava i anarhije, nasilja i divljaštva, Kalikle je naišao na oštar otpor kod svojih suvremenika. Sačuvana je kritika protiv Kalikla od Jamblihovog

Anonima[8] koji govori, kako je društvo kao cjelina uvijek jače od takvih pojedinaca, koji bi pokušali da svojom snagom poremete život ljudi u sređenoj zajednici. Anonim želi sjediniti prirodu i ljudske odredbe po zakonu, ističući korisnost mirnog života u društvu koje je sjedinjeno, jer samo ono omogućuje čovjeku napredak.

Iz dosadašnjeg prikaza se vidi, da iako sofisti čine jednu cjelinu, oni se ipak međusobno mnogo razlikuju, pa svaki sud, koji bi htio sve sofiste najednom obuhvatiti, ne bi mogao biti objektivan.

Djelovanje sofista je bilo od presudnog značenja za daljnje proučavanje ljudskog mišljenja, jer su oni svojom oštroumnošću upotrebljavali sva sredstva da bi dokazali moć riječi.

Opoziciju prema sofistima na području mišljenja čine Sokrat, Platon i Aristotel.

3. SOKRAT

Sofističkom relativizmu na području etike suprotstavio se Sokrat (469—399), koji je svoju filozofiju širio samo usmeno, a ništa nije sam pisao. Kod proučavanja njegovih filozofskih nazora pojavljuje se poteškoća u pogledu vjerodostojnosti postojećih izvora o njemu, t. j. kome da se najviše vjeruje: Ksenofontu, Platonu ili Aristotelu? Neki istraživači se opredjeljuju u pogledu tih izvora samo na Ksenofonta (Hegel, Döring, Hermann), drugi opet samo na Platona (Schleiermacher, Brandis, Ritter, Natorp), dok se na Aristotela oslanja uglavnom K. Joël. Pristalice Ksenofonta tvrde da je on vjerno pribilježio sve što je Sokrat učio, a da je Platon baš zbog toga što je bio velik filozof — Sokratove misli temeljnije obrazlagao, nego što je to Sokrat učinio, te se ne može pouzdano znati što je zapravo Sokratovo. Platoničari opet govore, da je Ksenofont bio i suviše praktičar i slab filozof da bi shvatio Sokratovu metodu i dijalektiku. U prilog Aristotela moglo bi se reći, iako je on mlađi od prve dvojice, da je objektivan i kritičan,

[8] U »Protreptiku« (c. 20) neoplatoničara Jambliha (umro oko 330. n. ere) otkrio je Friedrich Blass (1843—1907) tekst anonimnog sofiste iz 5. vijeka prije n. ere, zbog čega je taj sofist i označen kao Jamblihov Anonim (Anonymus Jamblichi), i on oštro kritikuje Kaliklov »moral silnih«.

pa mu se može također vjerovati. Međutim, takvo razdvajanje ne može dati najbolju cjelinu, niti se tako može dobiti lik historijskog Sokrata, jer na pr. on drugačije izgleda kod Ksenofonta, a drugačije u Aristofanovim »Oblacima«. Na sudu se pak ništa nije govorilo o tome da je njegova djelatnost pojmovna filozofija — što naročito ističe Aristotel. A šta da se kaže na to, da su i drugi komički pisci rado napadali Sokrata, kao što ga na pr. komičar *Eupolid*[9] prikazuje potpuno neobjektivno — kako na nekoj gozbi krade kašiku. Taj primjer pokazuje očito da je Sokrat bio nepopularan, i da se mnogim ljudima zamjerio.

U ocjenjivanju Sokratovog lika kao i njegove filozofije najbolje postupaju oni koji uzimaju u obzir sva tri izvora t. j. Ksenofonta, Platona i Aristotela, (E. Zeller, W. Windelband, Th. Gomperz), jer samo iz te cjeline može se dobiti potpuna slika.

Iz sačuvanih izvora poznato je, da je Sokrat bio protiv atenskog demokratskog uređenja, a ni njegovi učenici nisu se u tome razlikovali (Kritija, Alkibijad, za vrijeme peloponeskog rata izdao Atenu i prešao na stranu Spartanaca, — Ksenofont — borio se protiv Atenjana na strani Spartanaca u bici kod Koroneje, god. 394., — Platon). On je smatrao da ne može većina donositi uspješne zaključke, jer nije obrazovana, pa politiku treba predati nekolicini najboljih, koji će sve dobro raditi. Njegovi učenici nisu bili ni dobri patrioti i nanijeli su dosta zla (Kritija Alkibijad) atenskom narodu. Ni sam Sokrat nije bio izvan tadašnjih događaja i za vrijeme peloponeskog rata učestvovao je u tri bitke — kod Potideje na poluostrvu Halkidici, oko 429. god. gdje je spasao život Alkibijadu, kod Deliona — u Beotiji, god. 424. i kod Amfipola — u Trakiji — god. 422.

Njegov učenik Ksenofont u svojim »Uspomenama« (I. 2 c.) piše da je Sokrat bio i protiv vladavine 30 tirana, čime se mnogo zamjerio Kritiji, koji je poslije poraza Atene u peloponeskom ratu dobio najveću moć u Ateni i zabranio je Sokratu da razgovara s omladinom. Po nalogu tih tirana Sokrat

---

[9] Pripadnik stare atičke komedije. Dugo godina je svojim djelima zauzimao prvo mjesto na atičkoj pozornici. Prvu svoju komediju prikazao je kao mladić, godine 429.

je trebao još s 4 čovjeka dovesti Leonta Salaminjanina, koji je pobjegao zbog nasilja tridesetorice, ali to Sokrat nije poslušao, nego je otišao kući, (Apol. 20 c. i Platon — 7. pismo) što bi trebalo posvjedočiti, da, iako je bio protiv demokracije, da nije bio ni za takve oblike vladavine, kao što je bila tiranija 30-torice, koja je nametnuta Ateni poslije spartanske pobjede u peloponeskom ratu.

Sokrat se odlikovao svojom postojanošću i odvažnošću ne samo u privatnom životu, nego i u svojim nazorima na društvo i državu. Sam za sebe bio je jedna cjelina, i nije se slagao niti s tradicijom, zbog čega ga napada Aristofan, niti sa sofistima i s njihovim relativizmom, niti pak s drugim ljudima, jer nisu htjeli uvidjeti da ne znaju ono, što misle da znaju, i da bi svi trebali mnogo o svemu razmišljati, kako bi došli do pravog saznanja. Postojeće društvo je htio preobraziti i popraviti — kako bi svijesno težilo određenim višim idealima i etičkim vrednotama, koje postoje uvijek, samo ih treba otkriti.

Svoj zadatak htio je Sokrat sprovesti u društvu, koje je stradalo ne samo za vrijeme peloponeskog rata, i u čestim pobunama robova, nego i od teških zaraznih bolesti, koje su u Ateni harale 430. god., 429. god., 427. i 426. god, od kojih je, prema Tukididu, pomrla četvrtina atenskog stanovništva.[10] Stari nazori su već bili pokolebani, nastala je borba između novih tendencija (sofisti) i starih uvjerenja, u što se opet umiješao Sokrat, želeći svemu dati sasvim drugačiji tok. Zbog tih okolnosti nije čudno, da je on svoju djelatnost usmjerio isključivo na područje *etike*.

SOKRATOVA FILOZOFIJA I POKUŠAJ REFORME ATENSKOG DRUŠTVA

Kao kod sofista i kod njega je glavna tema proučavanja: čovjek. Ljudski razum (logos) treba sve istražiti i kad dođe do onog suštinskog, općeg, moći će znati, šta je svako pojedinačno, čime će ljudi dobiti siguran oslonac u svom shvatanju i dje-

[10] Vrlo vjernu sliku te velike nesreće daje — na osnovu Tukididovih spisa — L u k r e c i j e K a r u svom spjevu »O prirodi stvari«, pod naslovom: »Kuga u Ateni«.

lovanju. Pojedinačna mišljenja o raznim stvarima mogu biti vrlo raznolika, i svatko misli da je baš onako dobro kako on radi. Sokrat počinje od sveukupne raznolikosti, pokazujući da nije najvažnije ono pojedinačno, nego treba nastojati postići određenje općeg, koje tek kao takvo može biti važeće i za druge ljude. Područje etike daje o tome mnoge primjere, i on istražuje šta je dobro, pravedno, korisno i dr. i kako se to može spoznati? Da bi se došlo do tog općeg, pojmovnog, treba poći od izučavanja mnogih pojedinačnih slučajeva, iz kojih se izdvaja opće. Taj postupak indukcije i induktivnog saznanja spoznaje se unutar dijalektičkog mišljenja — teze i antiteze, koja baš zbog toga ne ostaje na pojedinačnom, nego vodi dalje. Kad se tako na pr. na niz pojedinosti ispita šta je dobro, pravedno — što se u istraživanju uvijek korigira baš uslijed postavljanja antiteza, dolazi se do opće odredbe, *definicije* — koja izražava suštinu istraživanog područja. Čim se nešta može definirati, onda se ono i poznaje i tek kao takvo može biti uzor ljudskog djelovanja. Na pr. u vrline dobrog građanina spada da pomaže i brani svoj grad, da omogućuje mir i da uklanja razmirice. Sve te funkcije imaju zajedničko to, da koriste gradu, i sada opći stav glasi: Dobar građanin je onaj, koji pomaže svom gradu (»Uspomene o Sokratu« IV. 6, 14).

Aristotel hvali Sokrata (Met. XIII. 4), da je induktivnim postupkom i definicijom osnivač *pojmovne filozofije,* i da je suštinu nečega shvatio u općem a ne u pojedinačnom. Istraživanje pojmova je Sokratov doprinos razvoju filozofije.

Sokratova dijalektika je po formi ironija, jer on, koji ništa ne zna, a drugi misle da znaju, postavljanjem pitanja i protupitanja pokazuje sagovorniku, da ni on ne zna, i da tu ne treba stati nego daljnjim uopćavanjem, putem suprotnosti, doći do općeg, koje se može definirati. Ljudski razum (logos) je sigurno sredstvo istraživanja, i tek kad se otkrije to opće, čovjek zna kako će postupiti.

Time je Sokrat u svojoj intelektualističkoj etici postavio tezu, da je vrlina (krepost) jedinstvena — i jednaka znanju, pa se prema tome i može naučiti, zbog čega treba veliku pažnju obratiti na ljudski odgoj. Stoga je filozofija dobila veliki zadatak i odgovornost, jer treba sve spoznati u suštini,

da bi ljudi znali kako će djelovati, zbog čega filozofija treba izvršiti reformu cjelokupnog društva i njegovih nazora. Ljudi ne mogu — misli Sokrat — raditi pravedno, ako ne znaju što je pravednost, niti mogu biti hrabri, ako ne znaju što je hrabrost i sl. Najprije treba nešto spoznati, onda će se time odmah postići i vrlina, jer je ona identična sa znanjem. Posljedice takvog nazora su, da nitko ne griješi svojevoljno, nema nikada krivaca, jer ljudi griješe zato što ne znaju, a onaj koji zna, ne može griješiti, jer ne može raditi protiv znanja. Ako pak takav ipak radi loše, to je onda znak, da nije posjedovao pravo znanje, nego samo prividno, a ono ga nije moglo uputiti na pravi put. Pravo znanje je apsolutni znak sigurnosti i ljudi su dobri po znanju, po filozofiji, a drugačije padaju u pogreške i zlo, zbog čega i stradaju.

Tim shvatanjem Sokrat je postavio potpuno *jedinstvo teorije i praktičnog djelovanja,* i tek tim djelovanjem ljudi pokazuju, da li imaju pravo znanje ili su samo u obmani. Teorija pokazuje putokaz, i društvo na osnovu razvijenosti, svijesti, logosa — mjeri svoj stupanj spoznaje i razvoja u odnosu na opće. Te opće norme su aksiomi, i društvo se mora tako razvijati, da ih postiže, i da njima ovlada, a ne da radi njima nasuprot. Da bi se to postiglo, treba sve prisiliti da misle o tom općem i da se popravljaju, jer zadatak koji društvo mora ispuniti, vrlo je težak.

Sokrat je neumorno hodao po trgovima i razgovarao s ljudima svih zanimanja. Htio je da svi dođu — prema njegovom mišljenju — do pravog puta. Lako je odgovoriti gdje se može kupiti na pr. neka stvar, ali Sokrat odmah pita — gdje se može kupiti vrlina? Tu sagovornik prestaje sa sigurnošću govoriti i uviđa, da ne zna, šta će na kraju iz tog razgovora izaći. Svi trebaju pomoću filozofije spoznati pravu vrijednost života, i ona je bezuvjetna potreba svakodnevnog života svih ljudi.

Ali, taj ideal filozofiranja njegovo doba i društvo nije razumjelo. To je bila utopija, koja je odvela u smrt i njenog osnivača. Zabluda Sokratova bila je u tome, što je smatrao da je filozofija apsolutna moć, i da će tim teoretskim putem, moći izgladiti sve društveno-političke protivrječnosti, i postići

potpunu harmoniju idealne zajednice, koja će biti na takvom spoznajnom stupnju, da će svi istodobno biti i etični. Dalje je Sokrat na području etike — potpuno otišao u idealizam, jer je smatrao, da te opće norme na području etike moraju imati svoju važnost za sve ljude i sva vremena, i da nazori uopće ne ovise o društvenom razvoju. Suprotstavljajući se sofističkom relativizmu, on je otišao u drugu krajnost, da sve ljude podvrgava etičkim idealima svoje filozofije, čime je svakako morao doživjeti neuspjeh.

Kao takav, Sokrat je postao predmet napadaja komedije, koja ga je tendenciozno prikazivala kao glavnog predstavnika sofista. Dalje je, svojim filozofskim raspravama, u kojima je dokazivao svima da ništa ne znaju, stekao mnogo neprijatelja, jer ljudi ne vole slušati, kad im se govori da ništa ne znaju. Zatim, svojim antidemokratskim političkim raspoloženjem nije mogao naći zaštitu ni kod vlasti, što je sve bilo dovoljno, da Sokrat dođe na optuženičku klupu, i da se tu još jednom ponovi cijeli nesporazum između njega i atenskog društva.

SOKRATOV SVRŠETAK

Optužba protiv njega bila je vrlo kratka: — »Ne vjeruje u bogove u koje vjeruje država i kvari mladež.« Sokrat se branio, da on nije bezbožnik, i da uvijek sluša samo svoj unutrašnji (božanski) glas (daimonion), a svojim djelovanjem je htio ljude samo popraviti, a nikako kvariti. Uostalom, veli on, to bi bila velika korist, kad bi svi tu omladinu popravljali, a samo on kvario, ali mu se čini da je stvar obratna. Da je pristao da ode iz Atene i da se prestane baviti filozofijom, oprostili bi mu dotadašnji rad. No on to nije prihvatio. Ispio je otrov i tako završio svoj život, s nadom da će, ako šta postoji u podzemnom svijetu, i tu ljude ispitivati i popravljati.

I taj primjer pokazuje, da je polis sa svojom tradicijom bio i suviše jak, da bi dozvolio takvo djelovanje Sokrata, koji je htio sve okrenuti u pravcu svojih ideala.

Sokratova zasluga na području filozofije jest, kao što je rekao Aristotel, njegovo bavljenje indukcijom i definicijom.

Iz njegove filozofije — proizlazi i postavljanje ljudske svijesti, koja teži prema određenom, spoznatom cilju — putem dijalektičkog razvoja mišljenja. To naglašavanje *racionalne svijesti* u svakodnevnom životu jest antiteza starom religioznom uvjerenju, kojeg se mnogo više držao demokratski polis nego Sokrat. Rezultat njegovog mišljenja jest, da se čovjek može uzdići kao racionalno biće, ali, na tom racionalizmu Sokrat nije do kraja ostao, jer je uvođenjem u odluke »unutrašnjeg glasa« otišao u iracionalno, čime je došao u suprotnost s apsolutnim zahtjevom svoje filozofije.

4. SOKRATOVE ŠKOLE

Reforma društva kako ju je zamislio Sokrat pomoću svoje filozofije nije uspjela. On je umro s uvjerenjem da je vršio koristan posao. ali je i posumnjao, da će Atenjani brzo dobiti opet takvog čovjeka — koji će cijelog života nastojati da ljude popravlja i upućuje u ono što je bolje. Njegovi učenici nisu pošli u cjelini njegovim načinom filozofiranja, pa se pripadnici tih škola zovu nepotpuni ili jednostrani sokratovci.

I dalje je ostao čovjek — kao problem etike — i te škole su pokušale da odrede u čemu se sastoji sokratovski ideal dobra — da ga ljudima prikažu, kako bi oni mogli u svom djelovanju težiti prema tom cilju i tako se usavršiti. Problem najvišeg dobra aktuelan je u sve tri sokratovske škole: u megarskoj, u kirenskoj i u kiničkoj.

Megarsku školu osnovao je *Euklid* iz Megare (treba ga razlikovati od matematičara Euklida), a osim njega tu još pripadaju: *Eubulid* iz Mileta, izvrstan majstor eristike (polemike), *Stilpon* iz Megare protivnik Platona i *Diodor Kronos* (umro oko 307), koji je poznat po svojoj tezi, da je moguće samo ono, što je stvarno, zbog toga ga je kritikovao Aristotel, jer nije priznavao kategoriju potencijalnosti, dok još nije realizirana.

Problem etičkog dobra megarska škola je shvatila najapstraktnije. To Dobro je ideal, savršeno je, a kao takvo nije promjenljivo. Svi ljudi sa svojim raznolikim pogledima mogu

vidjeti na kom stupnju pravednosti i dobra stoje, kad se uspo-rede s tim jedinstvenim i općim Dobrom. Ono samo, kao takvo, može biti ideal, i ono ne treba prolaziti nikakav razvoj, budući da je savršeno, i postaje *cilj* prema kome treba težiti. Time je megarska škola spojila bitak elejske ontologije (*Ἕν*), sa sokratovskim pojmom Dobra (*Ἀγαθόν*), objektivirala sam pojam i uzdigla ga kao supstancijalnu samostalnost.[11] Iz toga svega izlazi, da je pravi bitak — samo to opće, kao etički princip, a ostala različitost je potpuno nesavršena.

Pored takvog određenja dobra ostalo je nejasno, što treba raditi, da bi se taj ideal postigao. Taj apstraktni pojam dobra, trebalo je odrediti mnogo konkretnije, da bi ljudima bio jasan i dostižan. Tim konkretnim odredbama dobra ističu se druge dvije škole: kirenska i kinička.

Kirensku školu osnovao je *Aristip* (435—360) iz Kirene (Sjev. Afrika). Kirena je bila vrlo bogat trgovački grad, i bila je naseljena ljudima iz Grčke dvije hiljade godina prije n. ere (doba kretsko-mikenske kulture). Možda je vrlo ugodan i raskošan život u samom gradu nešto pridonio, da se oformi učenje Kirenske škole. Tu još pripadaju: *Teodor* prozvan ateist, *Hegesija* — »propovjednik smrti«, zbog čega su mu predavanja u Aleksandriji bila zabranjena, jer su mnogi slušači izvršili samoubistvo, zatim *Anikerid* i ateist *Euhemer*.

Kirenska škola je shvatila dobro u najrealnijem smislu; ono se sastoji u trajnom zadovoljstvu, u izbjegavanju neugodnosti i bola, i što bolji užitak, tim je ideal bolje postignut. Kriterij tog ideala nije samo razum, nego najprije vlastiti osjeti (*πάθη*)i čovjek može znati samo o svojim osjetima, ali ne i o tuđim. Razum, svojim uvidom(*φρόνησις*)odlučuje, da li je nešto trajnije uživanje ili samo prolazno, pa se prema tome čovjek upravlja. Jedino taj racionalni momenat kirenske škole ima nešta sokratovsko, a drugo je sve njemu suprotno, jer je tu potpuno napušteno sokratovsko istraživanje pojmova na području etike. Senzualni hedonizam (*ἡδονή*) je kriterij djelovanja i cilj se sastoji samo u tome, da se to zadovoljstvo (dobro) sve više proširuje, što se opet ne može nikad realizi-

---

[11] Hipostaziranje pojmova izvršio je kasnije Platon u svom učenju o idejama, ali su mu ipak preteče u tom — Megarani.

rati, čime se nužno dolazi u suprotnost, u pesimizam, i na kraju je ideal smrt (kod Hegesije), jer se novim željama nikad ne može stati na kraj.

Hedonističko određenje dobra ima antireligioznu stranu i negira svaki zagrobni ideal, u što su mnogi vjerovali i posvećivali se u tajne obrede, da bi im bilo lakše poslije smrti. Osporavanje svake vrijednosti takvom religiozno-mističnom nazoru je pozitivno, ali s druge strane ocjenjivati mjerilo dobra prema vlastitom uživanju i zadovoljstvu, ne može biti nešto pozitivno, jer bi taj individualizam, nužno morao doći u svoju suprotnost, u borbu svih sa svima, što bi bilo vraćanje na prirodno pravo, a ukidanje svih pozitivnih društvenih ustanova. Da je takav ideal dobra bio neizvediv, bilo je potpuno jasno, ali i rješenje dobra, koje je dala kinička škola — bilo je opet suprotna krajnost.

Kiničku školu osnovao je *Antisten* (440—366) iz Atene. Najpopularniji iz te škole je *Diogen* iz Sinope, o kom je sačuvano mnogo anegdota. Umro je u Korintu god. 323.

Kinici su bili filozofi »proleteri« i naročito su djelovali među siromašnim dijelom naroda. U odricanju od svih potreba htjeli su pokazati vlastitim primjerom, kako je kultura i društvo na krivom putu, jer čovjek je najsretniji, kad ništa ne treba. To će postići, ako svoje potrebe smanji na minimum i da svaki dan sužava i taj minimum. Time će čovjek postati smiren, ne će ga upropaštavati mnoge nepotrebne stvari, jer svatko nosi svoj ideal u sebi.

Od najapstraktnijeg određenja Dobra (u megarskoj školi) kao nekog apsoluta izvan čovjeka, Kirenjani su ga shvatili u realnom svijetu izvan sebe, koga treba samo da uživaju, a kinici ga nalaze isključivo u čovjekovom uviđanju, da je najbolje što manje trebati, jer jedino to osigurava sreću i zadovoljstvo (u prirodnom primitivizmu).

Antisten, osnivač te škole, nije bio samo na području etike protiv Megarana i njihovog općeg, nego je i u spoznajnoj teoriji istupao protiv njihovog općeg, tvrdeći da postoji samo pojedinačno kao svoj identitet (A = A). Stoga, osim sudova identiteta na pr. čovjek je čovjek, drugo se ne može sa sigurnošću tvrditi ni govoriti, jer opće nije postojeće. Time se

suprotstavio Platonu, zbog čega ga je Platon u svojim djelima kritikovao, da još nema oči za opće, nego samo za pojedinačno. Antisten se približio elejcima i nasuprot dijalektici misli kod Sokrata, ostao na stavu apstraktnog logičkog identiteta, čime se misao nije mogla razvijati.[12]

Gledajući u cjelini, Sokratove škole nisu imale ni metodu istraživanja, što je velik nedostatak niti su težile ispitivanju pojmova, koje je započeo učitelj — nego su prešle u prakticizam svakodnevnog života, s težnjom da društvu ukažu na mogućnost izlaza iz krize. Kad filozofija isključivo ostaje kod svakodnevnog života, a da iz tog ne uopćava ljudski misaoni odnos prema toj stvarnosti, nego postaje samo praktični »putokaz«, to predstavlja njenu potpunu slabost.

U praksi Sokratovih škola čovjeku su pružena tri rješenja ideala dobra, ali nijedna škola nije vidjela suštinu društva, šta ono po sebi predstavlja, iz kakvih se suprotnosti sastoji i kako se kreću ti odnosi, iz čega bi teoretski mogla obrazložiti svoje shvatanje; nego se apstrahirala od tog realnog zbivanja i našla izlaz u pojedinačnom stanju vlastitog osjećanja, kao potpunom rješenju društvenih sukoba. Međutim, tu društveno-socijalnu stranu shvatio je potpunije Sokratov učenik Platon, koji je svojom filozofijom htio izvršiti i reformu društva.

---

12 Platon kritikuje Antistena (»Teetet«), što misli da se subjektu ne može dodati predikat, a da ne dođe do identičnosti. Platon kaže: budući da je B (predikat) nešto drugo nego A (subjekt), nema kopula značenje da identificira predikat sa subjektom, već da se subjekt smatra učesnikom na predikatu.

IV. SISTEM IDEALIZMA — PLATON

1. DRUŠTVENO-POLITIČKE PRILIKE I PLATONOV ŽIVOT

Platon (427—347) rodio se 4. godine poslije početka peloponeskog rata, u doba borbi između demokracije i aristokracije. Kad mu je bilo 23 godine, njegov ujak Kritija — Sokratov učenik, bio je na čelu tiranije tridesetorice, koja je ubila u Ateni oko 1500 građana i oduzela im imanja. To je bio obračun aristokracije s demokratskim snagama, zbog čega je tada iz Atene pobjeglo mnogo ljudi. Oni su našli utočište i spas u Tebi, koja je prihvaćala i mnogo pomagala atenske demokrate. Tu je bilo toliko izbjeglica, da je *Trazibul* lako organizirao snage, koje su 403. god. prodrle u Atenu, zbacile tiraniju i ponovo uspostavile demokratsku vlast. Nakon 4 godine, ta vlast je sudila Sokratu zbog njegovog djelovanja kao antidemokrate, čemu je i Platon bio svjedok.

Savez Atene i Tebe postao je demokratska antispartanska koalicija i Atena je ponovno podigla svoje zidove god. 393., kcji su bili porušeni poslije pobjede Spartanaca u peloponeskom ratu. I Sparta je nastojala proširiti svoj utjecaj, te je pomagala tiraniju na Siciliji (Dionizije u Sirakuzi), a imala je uspjeha i u ratu u Aziji (396/95 god.) pod kraljem Agesilajem. Da bi se osigurala od spartanskih napada, Atena je ponovno okupila oko sebe svoje bivše saveznike i god. 378. zaključen je između njih t. zv. drugi atenski savez, koji se mnogo oslanjao na tebansku vojsku, kojom je rukovodio sposobni *Epaminonda*. On je na nov način organizirao tebansku vojsku i protjerao Spartance iz Tebe, a pobjedom nad Spartancima kod Leuktre god. 371. oslobodio je područje srednje Grčke od spar-

tanske hegemonije. Spartanci su bili pobijeđeni i kod Mantineje god. 362., gdje je poginuo i Epaminonda. Njegovu novu vojničku taktiku prihvatili su i proširili Filip i Aleksandar Makedonski, i izvršili velika osvajanja.

Ta stalna društvena previranja, nesigurnost i borbe, rušenje i uništavanje, učinili su na Platona jak utisak, i on je mnogo razmišljao, kako da se tome učini kraj.

Već poslije Sokratove smrti god. 399. napustio je Atenu, jer nije bio pristalica demokracije i sklonio se u Megaru. Dotada je već 7 godina slušao Sokratovu filozofiju, kod Kratila je slušao o Heraklitovoj filozofiji, a kod Kebeta i Simije, koje spominje u svom dijalogu »Fedon«, upoznao se pobliže s pitagorovskom filozofijom. Put u Megaru je značio prekidanje učenja u školi, i Platon je pošao da upozna svijet i njegov život. Iz Megare je otišao u Kirenu (Sjev. Afrika), gdje se upoznao s čuvenim matematičarem *Teodorom* (on je sagovornik u dijalozima Teetet, Sofist i Državnik), koji je opet bio Protagorin prijatelj. Iz Kirene je možda Platon otišao i u Egipat, a zatim se vratio u Atenu, gdje je ostao oko 5 godina (395—390). Da bi još bolje upoznao matematiku, pošao je pitagorovcima u Italiju, u grad Tarent, gdje se upoznao s *Arhitom*, koji je bio državnik, matematičar i fizičar. Godine 388. je došao prvi put na Siciliju, gdje je pokušao pridobiti starijeg Dionizija za svoju filozofiju, da bi prema njoj preuredio svoju državu i vladavinu.[1]

Zbog iste svrhe, da realizira svoju teoriju države, putovao je Platon još dva puta na Siciliju (367. god. i 361. god.), ali bez uspjeha. Poslije prvog putovanja čak mu se dogodilo i to, da je po nagovoru Dionizija Platon bio uhvaćen i doveden kao rob na trg u Eginu. Tu ga je otkupio Kirenjanin Anikerid i pustio na slobodu. Platonovi prijatelji iz Atene sakupili su između sebe novac, da ga vrate Anikeridu, ali on ga nije htio primiti, i za taj novac je kupljeno zemljište za Platonovu školu — Akademiju, koju je osnovao 387. god. (Diogen Laertije, III. 20).

---

[1] Iako Platon nije uspio u svojim političkim namjerama, on je od putovanja na Siciliju imao velike koristi, jer je tu dosta naučio od sicilijanskih komičkih pjesnika E p i h a r m a, a naročito S o f r o n a (rođ. oko god. 430.), koji je izvršio veliki utjecaj na Platonov oblik pisanja (dijalog).

2. PLATONOV PROBLEM

Kad bi se Platonova filozofija prikazala sistematski, onda se ne bi mogao dobiti uvid u njegov filozofski razvoj — koji je počeo od Sokrata, a završio na spajanju ideja s Pitagorinim brojevima. Zbog toga je opravdano njegovu filozofiju prikazati u historijsko-razvojnom putu, jer se samo tako mogu pratiti pojedini stupnjevi tog razvoja. Sam Platonov problem ne sastoji se u izlaganju njegove filozofije, nego je mnogo veća poteškoća kronološki srediti sve njegove dijaloge, na osnovu kojih se i može izlagati taj razvoj u cjelini.

Ni u Platonovoj biblioteci, ni u školi, nije sačuvan kronološki popis njegovih djela, iako je to učenicima sigurno bilo poznato. Stoga su vrlo važna svjedočanstva Aristotela, koji ponekad navodi koji dijalog iza kojeg dolazi. Tako na pr. spominje da »Zakoni« dolaze poslije »Države« (Pol. III. 6), ali o mnogim dijalozima on uopće ne govori o redoslijedu nego se zadržava samo na problemima.

Već je antika sumnjala da je sve Platonovo, što se njemu pripisuje, pa u skladu s tim Diogen Laert. (III. 57) navodi popis Platonovih djela, razvrstavajući ih u prave, neprave i neizvjesne. Popis Platonovih djela učinio je predsjednik Aleksandrijske biblioteke *Aristofan* iz Bizanta (oko 200 prije n. ere), ali od tog popisa nije sve sačuvano. Oslanjajući se opet na taj popis gramatičar *Trazil* (Trasyllos) — koji je živio za vrijeme cara Tiberija (14—37 n. ere), izdao je također listu Platonovih djela (Diog. Laert IX. 37.) podijelivši sve u 9 skupina, a u svaku je stavio po 4 dijaloga.

Već je, kako se iz gornjeg vidi, antika posumnjala u originalnost nekih Platonovih spisa (D. Laert. III. 37.), ali to nije bilo ništa prema kritici prošlog stoljeća, koja je najprije prihvatila samo ¼ spisa kao prave, a sve drugo je odbacila, što se kasnije pokazalo suviše pretjerano.

Vršeni su razni pokušaji, da se djela u cjelini srede kronološki. Tu se uzimalo u obzir glavno učenje — o idejama — kako bi se lakše pratilo, šta sadrže dijalozi, koji još ne poznaju to učenje, a što oni koji se opet udaljuju od tog shvaćanja.

Prvi veći pokušaj, da se Platonovi spisi (35 dijaloga i 13 pisama) srede u cjelini, učinjen je u prošlom stoljeću. Tada su postavljene dvije različite teze: *metodska* i *genetska*. Metodsku tezu je zastupao *Fr. Schleiermacher* (1768—1834), prema kojoj je Platon, prije samog pisanja, oblikovao u cjelini svoju filozofiju, a zatim je pisao postepeno od lakših stvari prema težima, kako bi učenicima olakšao razumijevanje. Tu tezu je Schleiermacher iznio u uvodu svojih prijevoda Platonovih djela 1804—1810, i 1828 god. Nasuprot tome, genetsku tezu je zastupao *Karl Friedrich Hermann* (1804—1855) (Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelberg 1839), da je Platon, kroz 50 godina prolazio i sam filozofski razvoj, što se odrazilo i na sadržaju samih dijaloga. Ta teza je u cjelini prihvaćena, i na osnovu tog shvatanja vršeni su pokušaji i potpunog sređivanja svih dijaloga.

Za kronološko sređivanje Platonovih dijaloga vrlo su zaslužni i filolozi koji su proučavali *jezičnu* stranu Platonovih djela. Ti istraživači su uspoređivali pojedine izraze u raznim dijalozima i došli su do korisnih rezultata. Na primjer tom metodom (jezična statistika) ustanovljeno je da dijalozi »Timej«, »Kritija« i »Zakoni« sadrže oko 1500 novih riječi kojih nema u ranijim Platonovim djelima. Za metodu jezične statistike zaslužni su: L. Campbell (1867), W. Dittenberger (1881), Poljak V. Lutoslawski (1897), Th. Gomperz (1902), P. Natorp (1903), C. Ritter (1907) i dr.

Pored navedenih autora još su i mnogi drugi proučavali Platonove dijaloge i rezultat tog istraživanja je taj, da iako nije postignuta puna saglasnost za sve dijaloge, ipak se slažu u rasporedu glavnih dijaloga.[2]

Mi ćemo se u našem izlaganju držati one raspodjele koju je dao Überweg, jer uzima u obzir rezultate i drugih istraživača.[3]

---

[2] Koliko tu još ima razilaženja pokazuje Constantin Ritter u svojoj studiji »Platon, Sein Leben, Seine Schriften, Seine Lehre«, I. München 1910. On na str. 230—31 u vrlo preglednoj tabeli iznosi rezultate 16 istraživača, počevši od Tennemanna koji je dijaloge izučavao od 1792—95, a završava s W. Windelbandom, koji je radio 1905 god.

[3] F. Überweg: »Die Philosophie des Altertums« izdao K. Praechter, Berlin 1926.

Na osnovu svestranog istraživanja i provjeravanja prema antičkim navodima, svi Platonovi spisi, mogli bi se svrstati u 4. grupe:

1. Spisi sokratovskog perioda, u kojima se Platon ne udaljuje od etičko-pojmovnog raspravljanja, zastupajući Sokratovu misao, da je vrlina identična sa znanjem.

2. Spisi prelaznog perioda. U tim dijalozima Sokrat (t. j. Platon) bori se protiv sofista, i vidi se utjecaj orfičko-pitagorovskog učenja o duši i njenoj preegzistenciji.

3. Spisi zrelog doba — gdje je učenje o idejama, i

4. Kasni spisi — u kojima se Platon opet vraća na logičko značenje ideja, napuštajući ontološko — metafizičko, i približuje se pitagorovcima (učenje o brojevima).

Prema toj grupaciji redoslijed dijaloga je ovaj:

1. *Sokratovski period*

Apologija — (obrana Sokratova na sudu)
Kriton — (poslušnost zakonima)
Protagora — (jedinstvo vrline, da li se ona može naučiti, protiv sofista)
Ijon — (pjesništvo nije zasnovano na svijesnom razumskom znanju)
Lahet — (o hrabrosti)
Država I. knjiga[4] — (o pravednosti)
Lisid — (o prijateljstvu)
Harmid — (o razboritosti)
Eutifron — (o pobožnosti)

2. *Prelazno doba*

Gorgija — (protiv retorike)
Menon — (teorija sjećanja — anamnesis)
Eutidem — (o sofističkom pogrešnom zaključivanju)
Manji Hipija — (razgovor o Homerovim junacima, te o namjernom i nenamjernom griješenju)

[4] Filolozi koji su uspostavili tabelu na osnovu »jezične statistike«, među prvu knjigu »Države« u zrele spise, a ne u sokratovski period. Oni su više obratili pažnju na jezičnu izgrađenost, nego na sadržaj, iako po pr·blemu, koji obrađuje I. knjiga spada u sokratovski period.

Kratil — (o filologiji, protiv sofista)
Veći Hipija — (o pojmu lijepoga)
Meneksen — (o retorici)

3. *Spisi zrelog doba*

Simposion — (o erosu kao filozofskom nagonu za spoznaju)
Fedon — (o besmrtnosti duše)
Država II—X. — (sadrži glavni Platonov filozofski nazor)
Fedar[5] — (o retorici, pozitivno se odnosi prema njoj, podjela duše na 3 dijela)

4. *Spisi kasnog doba*

Teetet[6] — (o znanju)
Parmenid — (Platonova dijalektika, ideje)
Sofist — (nastavak Teeteta)
Državnik — (nastavak »Države«)
Fileb — (o dobru)
Timej — (kozmologija)
Kritija — (o političkim pitanjima)
Zakoni — (reforma »Države«, »druga« najbolja država)
Dodatak zakonima — (Epinomis).

Na osnovu tog hronološkog popisa dijaloga — koji su svrstani u grupe, moći će se pregledno iznijeti:

3. RAZVOJ PLATONOVE FILOZOFIJE

U dijalozima prvog sokratovskog perioda Platon se ne udaljuje od shvatanja svog učitelja — bavi se isključivo pojmovnim istraživanjem na području etike. Kao i Sokrat i Platon smatra, da je za ljudski svakodnevni život od velike važnosti, da ljudi najprije spoznaju pojmove u etici, jer je vrlina (krepost) moguća samo na osnovu znanja. U tim raspravljanjima ti opći etički pojmovi nisu još hipostazirani u ideje,

---

[5] Kurt Schilling (»Geschichte der Philosophie«, I. München, 1951) stavlja »Fedar« u spise kasnog doba.
[6] E. Zeller ga stavlja u spise prelaznog doba s Gorgijom i Menonom, a K. Vorlander u spise zrelog doba. Mnogi istraživači smatraju oba mišljenja pogrešnim.

nego pojmovi imaju samo svoje logičko značenje. Opće se baš odlikuje time, da obuhvata niz pojedinačnosti, kad se apstrahira od njihovih slučajnih određenja. Tu je već nastala misao, da se bit nečega ne nalazi u određenom pojedinačnom, nego u općem kao takvom, jer ono sadrži cjelinu, dok je pojedinačnost samo dio tog svega. Platon nije svoju pojmovno-etičku filozofiju širio javnim predavanjima po trgu, kao Sokrat, nego je radio u svojoj školi, koju su uzdržavali učenici svojim prilozima.

Iz te grupe dijaloga, ako izostavimo I. knjigu »Države«, o kojoj će se govoriti u sastavu drugih knjiga, onda je dijalog »Protagora« najznačajniji u proučavanju etičkih pojmova. U tom dijalogu Platon pokazuje, kako je neodrživa sofistička teza o relativnosti etičkih normi, jer vrlina nije ništa drugo nego znanje, pa je prema tome jedinstvena i može se naučiti. Kad je pokazao, da se ona može naučiti, onda je još više opravdano — da filozofija djeluje na ljude i da ih stalno uči i popravlja. Tu misao je Platon stalno zadržao, i u njegovoj »Državi« treba da vladaju filozofi, jer samo oni mogu o svemu dobro odlučivati.

Platonu nije važno da iznosi samo svoje misli, nego se stalno suprotstavlja sofistima, jer oni, prema mišljenju Sokratovu, kvare ljudske duše. Jer kaže, ako netko kupi lošu hranu kod trgovca, on je najprije u posudama nosi kući, i može se sa ukućanima posavjetovati, da li da je jede ili ne, ali ono što sofisti prodaju odmah prima duša, i kasno je onda pitati za savjet. Taj primjer iz »Protagore« pokazuje, kako su sofisti vršili velik utjecaj na svoje slušače.

Od spisa prelaznog perioda značajniji su dijalozi »Gorgija« i »Menon«. U »Gorgiji« pod utiskom djelovanja sofista, koji su, prema Platonu — zloupotrebljavali retoriku, Platon je u potpunosti odbacuje, jer je retorika samo prividna umjetnost i nije zasnovana na znanju, a upotrebljava se za nepravedne stvari.[7]

I u spisima prelaznog doba Platon vodi stalno polemiku protiv sofista, jer oni svojim uspjesima privikavaju ljude na relativnost svega, što životu samo škodi.

---

[7] To mišljenje o retorici, Platon je izmijenio u svom kasnijem dijalogu »Fedar«.

Gledajući pojmovnu stranu istraživanja, spisi oba ta perioda, pod općim, idejom *(ἰδέα, εἶδος)* razumijevaju pojam, t. j. pojmovni sadržaj, pod koji se svode pojedinačni objekti. To logičko značenje ideje u spisima zrelog doba prelazi u ontološko-metafizičko[8] i to prvi put u dijalogu »Simposion« (Gozba), gdje se govori o erosu *(ἔρως)* kao filozofskom nagonu i čežnji za spoznajom lijepoga.

Čovjek u tom nagonu prolazi više stupnjeva uzdizanja i od ljepote tijela uzdiže se do ljepote duše, odatle teži dalje prema naukama i najzad stiže do spoznaje ideje ljepote. Tu Platon prvi put govori, da ideja ljepote — kao ideja, ima svoju apsolutnu postojanost, nije danas ovakva, a sutra onakva, jednom čovjeku takva, a drugom opet drugačija, nego je za sve ljude jednaka, savršena i nepromjenljiva. Prema tome, tijela mogu biti lijepa samo zbog toga, što imaju učešća na ideji ljepote, a sama ideja nema nikakvih oznaka promjenljivih osjetilnih kvaliteta.

U tom dijalogu je Platon postavio temelj svom sistemu objektivnog idealizma. Ideje, koje su ranije imale samo pojmovno — logičko značenje, sada su hipostazirane i pretvorene u samostalna supstancijalna bića, koja sadrže svu stvarnost u sebi. Prema tom shvatanju, pravu realnost i objetivnost predstavljaju ideje (pogrešno bi bilo smatrati ih nekim duhovnim carstvom u smislu srednjovjekovne filozofije), a materijalni svijet je sekundaran, izveden tek iz tih ideja.

Glavni Platonovi filozofski pogledi na etiku, estetiku, spoznaju, politiku i kozmologiju, izgrađeni su na osnovu takvog shvatanja ideja, koje je osim kozmologije u potpunosti iznijeto u njegovom najvažnijem djelu »Država«.

---

[8] To ontološko-metafizičko značenje ideja, koje proizlazi iz Platonovog »Simposiona« kao i drugih spisa zrelog doba, što potvrđuje i Aristotel ne prihvaća Paul Natorp (1854—1924) ni njegova marburška škola. Prema Natorpu, ideje imaju samo logičko značenje, a nikako metafizičko i Aristotel nije razumio Platona. To je, međutim, suviše smiona tvrdnja, jer Aristotel je slušao 20 godina Platona i baš zato, što se nije slagao s tim učenjem, napustio je Platonovu Akademiju, i osnovao svoju vlastitu školu.

U novije vrijeme tu Natorpovu tvrdnju ponovno preuzima Karl Vorländer (Geschichte der Philosophie I. Lpz. 1939), koji shvaća ideju kao misao u duši, a ideje čovjek može posmatrati, kad se od vanjskog svijeta okreće u svoju unutrašnjost, i tu ih nalazi kao svoje unutrašnje. To bi bilo Platonovo mišljenje — prema Vorländeru, ali je to ipak neoplatonizam, i ne odgovara smislu Platonovog učenja o idejama.

Platonovo učenje o idejama je potpuno njegovo orginalno shvatanje, ali je historijski razvoj grčke filozofske misli mnogo toga već pripremio, što je Platon iskoristio za svoje učenje. Heraklit je tvrdio, da je vanjski svijet na osnovu imanentne suprotnosti u stalnom mijenjaju, i u njemu ništa nije stalno. To je Platon prihvatio, i od vanjskog svijeta okrenuo se prema misaonom, pojmovnom,.da traži nešta, što će uvijek biti identično i nepromjenljivo. Takvo shvatanje bitka je na području materijalizma dala elejska škola, jer je tu bitak nepromjenljivi apsolut, zbog čega neki nazivaju Platonove ideje — nematerijalni elejski bitak. Ali, da se nešto trajno može tražiti na pojmovnom području, istakli su već pitagorovci, a najviše Sokrat. Pitagorovci su u osnov svega stavili broj i kvantitativni odnos, a Sokrat je pojmovnim istraživanjem etike došao do shvatanja, da opće, koje sadrži niz pojedinačnosti, kad se definira, treba smatrati važnijim i sadržajnijim od tog pojedinačnog. To je Platona oduševilo, pa se i sam u raznim dijalozima bavio tim područjem na Sokratov način, ali je, težeći da dođe do onog što bi moralo biti apsolutno, izvršio hipostaziranje tih pojmova.

Za Platona je bilo odlučujuće bavljenje tim pojmovima, jer je on brzo uvidio, da idealna određenja — na pr. pravednosti, hrabrosti i dr., nemaju svoje puno, adekvatno realiziranje u ljudima — pojedincima, jer oni u svom praktičnom djelovanju nikad ne realiziraju idealne norme. Dok je Sokrat u svojoj filozofiji postavio jedinstvo teorije i prakse, dotle Platon, baš zato što je praksa postojećeg društva drugačija od idealnih normi, zaključuje, da ta stvarnost nikad ne može biti potpuno adekvatna pojmovnom određenju, prema čemu ona i ne može biti ono osnovno, ono primarno svega zbivanja. Ne znači li to — misli Platon, da je onda to pojmovno, savršenije od svakidanjeg realnog i promjenljivog. Izučavanjem geometrije, Platon je također uvidio da geometrijske figure ne postoje tako idealne u stvarnosti, ali da baš pojmovno određenje daje ono pravo, kakvoga nema u svakodnevnom životu. Nije li i tu ono pojmovno nešto trajnije i savršenije? Kad je došao do takvih rezultata, Platon uopće više nije ni pomislio, da područje vanjskog objektivnog svijeta shvati kao uzor pravog bitka i savršenstva, nego je to pojmovno područje — svi-

jet ideja — shvatio kao pravu stvarnost, a sve vanjsko je samo slika tog savršenog svijeta ideja.

Platonove ideje nisu ništa drugo nego hipostazirani generički (rodovski) pojmovi, i svaka ideja je vječna i nepostala. One su uzrok sveg pojavnog, ali to nikad ne može postići savršenstvo svog uzora, jer bi se na taj način izjednačio uzrok s posljedicom, primarno sa sekundarnim, osnovno (suštinsko) s pojavnim, i to mnoštvo dvostrukih savršenih pojedinačnosti međusobno bi se potpuno isključilo, jer ne bi bilo potrebe za bilo kakvim oblikovanjem.

Iako je Platon do općih pojmova mogao doći jedino empirijskim putem, on je *rezultat* tog istraživanja preokrenuo u njegov uzrok, i od općeg, koje je izvedeno iz objektivno — realnog, on je napravio bitak, kao trajnu osnovu, sveg postojećeg, koje predstavlja samo nesavršen odraz tog idejnog područja. Na osnovu takvog shvatanja ideja Platon je izgradio svoj filozofski nazor, pomoću kojeg je htio izvršiti reformu tadašnjeg društva.

Platon je bio pod utjecajem Sokrata i opće zasnivao na definiciji, ali on je svojim shvatanjem općeg postavio razliku u predmetu definicije (Arist. Met. I. 6) i udaljio se od Sokrata koji opće nije hipostazirao u samostalan bitak. Platon predmetom istraživanja i znanja nije smatrao materijalne objekte, nego samo čiste apstraktne pojmove (ideje), koje proučava *dijalektika*, jedina nauka o tim idejama i predmet dijalektike su čisti pojmovi (ideje), koje ona spaja i razdvaja (podjela na rodove i vrste). Da bi se obuhvatila raznolika stvarnost mora postojati *mnoštvo* ideja, jer se s jednim, bez mnoštva uzora, ne bi mogao objasniti svijet. Stoga Platon u svojoj filozofiji ne prihvaća Jedno — kao Parmenid, i u svom dijalogu »Parmenid« — pokazuje neodrživost elejskog učenja, jer (kako je moguć odnos tog jednog prema mnoštvu) i misli da je rješenje tog pitanja jedino u njegovom učenju o idejama.

Predmet Platonove dijalektike nije vanjski promjenljivi svijet. On je pun protivrječnosti i kao takav ne može biti predmet dijalektike, jer ona ima posla samo s općim pojmovnim odredbama, koje u sebi ne sadrže nikakvih protivrječnosti, i te ideje kao konkretno — identično određenje postoje po sebi kao samostalne supstancije. Pojmovi Platonove dija-

lektike su nepromjenljivi i ne mogu se procesom razvijati, zbog čega je njen postupak samo u oblikovanju, spajanju i razdvajanju tih fiksiranih pojmova. Baš zbog toga, što postoji veliko mnoštvo tih ideja, Platon misli da je izbjegao slabu stranu elejske filozofije. Jer, ako postoji identitet, postoji i drugost, jedno na pr. može biti u mirovanju ili u kretanju, što uopće nije protivrječno, kao kad se jedno prema drugom suprotstave mirovanje i kretanje.

Smisao dijalektike je u tome da bude nauka o tim idejama, ali ipak, prvi pojam o njima, iako nepotpuno određen, dobiva čovjek — misli Platon — gledanjem vanjskih predmeta, čime se duša, zahvaljujući tim utiscima sjeća, da je prije svog dolaska u tijelo gledala čiste ideje. Prema tome, sve pojmovno znanje bilo bi samo sjećanje (ἀνάμνησις), kad se duša sjeća, znači, da je prije egzistirala, a to ne bi mogla, da nije besmrtna. To je već teološki dio Platonove filozofije, koji se ne može dovesti u vezu s njegovom dijalektikom, koja se bavila pojmovnim istraživanjem. Teorija sjećanja pokazuje, da Platon, kad racionalnim putem ne može izvesti neki problem do kraja, on tada nalazi izlaz u teologiji i mitu.[9]

Kad Platon polazi od percepcije, on ne teži za tim, da spozna, da li je to adekvatna slika samog dotičnog predmeta, nego da daljnjim prelaženjem dođe do netjelesnog svijeta ideja, ostavljajući vanjsku stvarnost, jer je nesavršena, pa ona prema tome i ne može biti predmet znanja.

Ideje su cilj, i to svrhovito (teleološko) shvatanje, jest Platonov pokušaj da svlada dualizam između ideja i vanjskog svijeta. Područje ideja treba poslužiti kao opravdanje za etičke nazore, kako bi društvu mogao pokazati, da pravi smisao egzistiranja nije ispunjen u relativnom, nego da treba biti stalno upravljen na područje savršenih uzora, koji su postavljeni — kao rezultat apstraktnog racionalizma.

---

[9] Nije dovoljno uvjerljivo ono, što o Platonovoj teoriji sjećanja piše Kurt Schilling u svojoj historiji filozofije. On kaže: »Učenje o ponovnom sjećanju ne postoji kod Platona, to je slobodni pronalazak kasnijeg doba. Ono znači samo: to je tako, kao neka vrst ponovnog sjećanja. Time, zadatak treba biti označen samo direktivno, a ne da se da dogmatsko-filozofsko rješenje.« (Geschichte der Philosophie I. 1951, str. 126). Nejasno je, zašto bi to bio pronalazak kasnijeg vremena, kad se to nalazi, ne direktivno, nego kao rješenje u Platonovim dijalozima »Menon« i »Fedon«.

Time je Platon jasno postavio dva odvojena svijeta: svijet pojavni i svijet ideja, i na osnovu tog *dualizma* htio pokazati razliku u ontologiji i spoznaji između svoje filozofije i ranijih filozofskih škola. Svaki stupanj ljudskog spoznavanja ima i svoj odgovarajući objekt, čime je karakter spoznaje uslovljen svojim predmetom istraživanja. Postoje dvije vrste objekata: vanjsko — pojavni svijet i — misaono područje. U prvoj grupi razlikuju se pojavni predmeti i slike ili sjene tih predmeta. U drugoj je niži stupanj matematsko područje, jer iako se matematika bavi pojmovnim određenjima i misaonim istraživanjem, ipak se razlikuje od dijalektike — koja proučava ideje, — u tome, što se pojmovi matematike ne tretiraju izolirano od stvarnih predmeta, dok su ideje, čisti, apstraktni, od iskustva neovisni pojmovi, i te ideje predstavljaju pravi bitak.

Ta četiri stupnja pokazuju da je osjetilno područje niže, a misaono više, savršenije. Kao što je u prvom području životni princip Sunce, tako je to u drugom — ideja Dobra. O svakom stupnju objekta postoji i odgovarajuća spoznaja. O području osjetilnog svijeta ne može postojati znanje, nego samo mnijenje *(δόξα)*, i to: o sjenama stvari nagađanje *(εἰκασία)* a o samim predmetima — koji su odraz ideja — vjerovanje da je tako (*πίστις*). O matematskom području, koje čini prelaz između osjetilnog i svijeta ideja, postoji matematska razumska spoznaja *(διάνοια)*, a samo o idejama postoji znanje *(ἐπιστήμη)*, zbog toga, što su ideje vječne i uvijek sebi identične — i njima se bavi filozofija, t. j. dijalektika, zbog čega je ona *nauka nad naukama*.

U dualizmu svijeta ideja i vanjskog, realnog svijeta, dakle u tom razdvajanju (*χωρίσειν*), ostalo je kao najteže pitanje — kako je moguć odnos između ta dva područja, t. j. kako se iz svijeta ideja može izvesti vanjski svijet? Problem je: odnos općeg, koje je izdvojeno od pojavnog — prema tome pojavnom, realnom, pojedinačnom. Time je dijalektika što je dobro istakao W. Windelband proširila svoje djelovanje kao i svoj predmet. Dok je prvobitni njen zadatak bio da pravilnim formiranjem, spajanjem i razdvajanjem pojmova dolazi do određenja, koja izražena u obliku suda predstavljaju jedinstvo različitoga, gdje kopula tada nema značenje identiteta, kao kod

kiničara Antistena; sad dijalektika iz tog logičko-pojmovnog tretiranja mora prijeći na teoretsko-praktično objašnjenje, naime, kako se može iz svijeta ideja objasniti osjetilno-pojavni svijet. Dijalektika je prestala biti isključivo nauka o čistom mišljenju, jer treba riješiti i drugi dio tog pitanja, naime kako se vanjski svijet može izvesti iz svijeta ideja.

To apsolutno razdvajanje ta dva svijeta vrlo je slaba strana Platonove filozofije, i Aristotel počinje svoju kritiku Platona (polazeći od svoje ontologije) baš na tom mjestu, i Lenjin je za tu kritiku rekao, da je to kritika idealizma uopće.

Aristotel govori, da ideja (nešto opće), ne može biti suština pojedinačnog, a uopće nije u njemu prisutna. Ako sve pojavno ima uzrok u nekoj ideji, onda ideja ima mnogo više nego stvari, i nije uopće jasno kako nešta može nastati, kad su ideje nepokretljive, i šta uzrokuje ideje, da se iz njih pojavljuju njihovi nesavršeni odrazi u vanjskom svijetu. Zašto bi pojedinačno kao takvo moralo imati nekog uzročnika izvan sebe? Iz tih poteškoća, Platon pokušava naći izlaz tako, da odnos tog nepremostivog dualizma uzme, ili tako, da stvari imaju učešća na odgovarajućoj ideji *(μετέχειν)*[10] ili da su ideje prisutne u stvarima *(παρουσία)*. Drugi način rješavanja je da se ideje uzimaju kao uzor *(παράδειγμα)*, a pojedine stvari su samo odrazi *(εἴδωλα)* tih uzora.[11]

---

[10] I tu je kritika uočila nedostatke. U vezi tog, da stvar ima udjela na ideji, Aristotel stavlja prigovor t. zv. trećeg čovjeka (*τρίτος ἄνθρωπος*). Postoji čovjek i ideja čovjeka, i da bi oni došli u dodir, potrebno je da njih obuhvata i spaja nešta treće, što bi bilo na višem stupnju od prva dva. Ali, sad je pitanje, kako će to treće opstati, jer bi nešta četvrto moralo obuhvatiti prva tri, i t. d. u beskonačnost. Primjer slikovito pokazuje poteškoću oko izvođenja pojavnog svijeta iz svijeta ideja.

Prigovor »treći čovjek« nije prvi postavio Aristotel, nego sofist Poliksen, savremenik i protivnik Platona. Problem tog prigovora obrađuje i Platon u svom dijalogu »Parmenid«. Međutim kakva je literarna polemika nastala (prošlog vijeka) oko samog prigovora, Aristotela i Platonovog dijaloga, može se ovdje izostaviti, jer ne umanjuje razumijevanje Platonove filozofije.

[11] Johann Fischl — u svojoj historiji filozofije, koja je pisana s kršćanskog stanovišta (»Geschichte der Philosophie«, I. 2. izd. 1948) kaže da se Platon s pravom može nazvati »svećenički filozof« (»ein priesterlicher Philosoph«), jer njegovo učenje govori o onostranosti ideja. Međutim, Platonova filozofija (dijalektika) je u osnovi racionalizam i nema veze u svom učenju o idejama s kršćanskim shvaćanjem onostranog duhovnog. To bi moglo važiti za neoplatonizam, a ne za Platona. Ako bi Platon bio »svećenički filozof«, onda bi to bio samo svojim učenjem o duši i njenoj besmrtnosti, a nikako u shvatanju svoje dijalektike.

Na taj način Platon nije uvjerljivo dokazao, kako se iz svijeta ideja izvodi vanjski objektivni svijet. Ideje su nepokretne i nepromjenljive i šta uvjetuje, da proizvode nesavršene predmete vanjskog svijeta? Ako su pak ideje uzrok svega, onda bi se konzekventno moralo uzeti, da postoje ideje i loših stvari. O toj temi raspravlja Platon u svom »Parmenidu«, i pita se, da li na pr. treba uzeti da postoji ideja prljavštine? To ni samom Platonu nije po volji, pa je više sklon da uzme vrhovnu ideju Dobra kao najvišu, koja bi sve prožimala, i bila uzrok samo dobrog, a sve loše ne bi imalo svoj uzrok u svijetu ideja, nego bi bilo izopačavanje u pojavnom svijetu.[12] Prema tome bi prljavština bila samo odstupanje od ideje čistoće. Svijet ideja bi samo u takvom shvatanju imao i svoje etičko obrazloženje, a to je Platonu važno, jer on svojom filozofijom želi uspostaviti idealnu državu i odrediti položaj čovjeka u njoj.

4. DRŽAVA I POKUŠAJ REALIZIRANJA FILOZOFIJE

Platon se bavio filozofijom, da bi u njoj našao rješenje svih društvenih poteškoća. Reforme društva nisu uspješne, ako se izvode na starim temeljima, pa stoga — misli Platon — treba sve iznova početi, jer nitko u državi ne može biti zadovoljan, ako ona ne postupa zakonito i pravedno.

Pojedinci su po prirodi sami sebi nedovoljni da bi mogli živjeti i sve potrebno za život nabavljati; stoga se moraju udružiti i zajedno o svemu voditi brigu.

Ta opća misao o državi — zajednica, podjela rada, zamjena i drugo, postojala je i u državama u doba Platona, pa ipak on s njima nije bio zadovoljan. On je dobro uočio stalne klasne borbe između bogatih slojeva društva i siromašnih, i točno vidio da u takvoj državi postoje uvijek dvije države, i da se u slučaju rata bogati više boje svojih siromašnih sugrađana, nego neprijatelja s kojim se bore. Platon je htio da ograniči individualizam koji je sve više jačao, te da ga podredi harmoničnoj cjelini, koja treba biti sretna.

[12] I kršćanstvo ne priznaje da zlo ima svoj prvobitni uzrok, nego ga izvodi iz apstraktne slobode ljudske volje, čime nije ništa riješeno.

Država će biti tek tada sretna, kad vladari budu filozofi, odnosno filozofi vladari. To je smisao, kojeg društvo treba ostvariti, i tek tada će nastupiti mir i blagostanje. Platon je svoje shvatanje države usko povezao sa filozofijom i pomoću filozofije sve htio usavršiti.

Svakodnevni život je pun raznih neprijatnosti, jer ljudi nisu zauzeli svoje pravo mjesto u društvu, niti uočuju dovoljno smisao svog djelovanja. Da se to ne bi dogodilo i u idealnoj državi, trebalo bi svakom prema njegovim prirodnim sposobnostima dati pravo mjesto, a to će biti moguće, ako s izvrši potpuna *podjela rada*. Svatko će raditi samo jedan oc ređeni posao, koji će odgovarati njegovim sposobnostima, time koristiti i njemu i cjelini. Ta podjela je prirodna podjel, jer nisu svi ljudi jednako sposobni za iste poslove. Stoga je nužno da se u državi postavi više staleža, koji će živjeti u miru i slozi, te činiti ono, što će državi uvijek koristiti. Treći stalež će sve raditi, i on zadržava svoje privatno vlasništvo. On proizvodi za cijelo društvo, i jedan dio svojih proizvoda daje besplatno onima koji će se baviti drugim poslovima (činovnici, čuvari, vladari). Nasuprot trećem staležu, pripadnici prva dva staleža ne bi posjedovali nikakvo vlasništvo, te ne bi imali nikakvih briga oko proizvodnje.

Ta podjela rada zahtijeva da svatko radi svoj određeni posao, i tek tada će u državi biti ostvarena pravednost. Da bi treći stalež mogao dovoljno raditi, treba ga isključiti iz političkog života i upravljanja (protiv atenske demokracije), jer za to nije sposoban. Taj stalež bi samo radio i hranio sve druge, a ostale društvene funkcije vršili bi stražari, činovnici i vladari. Da bi se takvo stanje u državi postiglo, treba usmjeriti svu pažnju na odgoj i školovanje na osnovu čega će se izvršiti selekcija za pojedine funkcije. U tom društvu žene su ravnopravne s muškarcima, jer su i one sposobne, pa država i njihove snage treba u potpunosti iskoristiti. Ravnopravnost žena je Platon zahtijevao zbog toga, da svi budu u državi zadovoljni, i Heleni se međusobno moraju pomagati, a ne uništavati i prodavati u roblje. Helen mora biti slobodan, a robovlasnički poredak treba i dalje ostati, i Platon ne traži njegovo ukidanje, jer njegovo doba nije moglo zamisliti društvenu proizvodnju bez robova.

Sav odgoj je pod nadzorom države, jer bi pojedinci u kući mogli loše shvatiti smisao cjeline, pa bi se lako iskvarili. Od 14. do 16. godine uči se pjesništvo i muzika, i zbog toga što se to radi u mlađim godinama, treba pregledati djela svih pjesnika, i sve ono, što ljude može ili pokvariti ili u njima razviti neku pretjeranu nježnost, treba potpuno odbaciti, jer ljudi te najbolje države trebaju biti ustrajni i hrabri. Također treba izbaciti mnoga mjesta iz Homerovih epova, jer on bogovima pripisuje mnoge loše stvari, pa bi ljudi mogli shvatiti — da sebi mogu dopustiti još gore stvari, to prije, što i bogovi čine razne prestupke.

Umjetnost treba potpuno odbaciti, jer ta djela ne prikazuju u sebi ono bitno, što je ideja, nego oponašaju tek predmet, koji je već oponašanje ideje, zbog čega se umjetničko djelo nalazi tek na trećem mjestu od onog pravog.[13]

Poslije pjesništva i muzike, od 16. do 18. godine treba se baviti matematikom, a od 18.—20. god. traje ratna obuka. Kad se taj dio odgoja završi, dolazi prvi izbor. Država provjerava svakog pojedinca, i oni koji su manje talentirani, ne napreduju dalje, nego ostaju čuvari, a ostali se još bave naukom. Ali, u tom intelektualnom razvoju treći stalež je već otpao, jer je prema Platonu najmanje sposoban, i stoga je jedino prikladan da se bavi proizvodnjom. On dobija samo muzički i gimnastički odgoj.

Kod drugog izbora, koji je još stroži, mnogi ostaju kao činovnici, a mali ostatak najsposobnijih proučava još 5 godina dijalektiku, i oni su tek u 50 godini sposobni da postanu vladari, t. j. filozofi. Prema tome filozofi nisu samo teoretičari, nego imaju i veliko praktično životno iskustvo, koje im omogućava da sve dobro vide i odluče.

Ono što je država u velikom, to je svaki pojedinac u malom. Kao što država ima tri staleža — filozofe, čuvare i radnike, tako i ljudska duša ima tri dijela: umni, srčani i požudni i samo harmonija svih dijelova omogućuje čovjeku miran život. Adekvatno dijelovima duše — svaki stalež ima i svoju vrlinu: filozofi se odlikuju mudrošću (prvi dio duše), čuvari

---

[13] Na području umjetnosti Aristotel se potpuno suprotstavio Platonu. On je u svojoj »Poetici« ukazao na važnost umjetničkog djela, jer ono ne imitira pojedinačno, nego prikazuje bitno, opće i kao takvo je važno i za ljudsku spoznaju.

hrabrošću (drugi dio), a treći stalež savladavanjem svojih požuda, t. j. umjerenošću (treći dio). Kad svaki stalež ispunjuje svoju dužnost, a time i vrlinu, tek tada je u državi realizirana pravednost, i svi ljudi su sretni.

Međutim, pitanje je, u kakvom odnosu stoji Platonova teorija države s njegovom filozofijom i sa zahtjevom da filozofi budu vladari?

Filozofija (dijalektika) je spoznala poredak svega i svojim učenjem o idejama otkrila pravu stvarnost. Najviša ideja je ideja Dobra,[14] i sve mora prema njoj težiti, a to se može dogoditi, ako je u državi realizirana pravednost. Filozofi su jedini sposobni da shvate područje te prave realnosti ideja, i oni treba da ljude stalno upućuju i vode prema nečemu, što je trajno i važi kao uzor, a ne da se u svakodnevnim borbama međusobno upropaštavaju i da uopće ne vide pravi cilj. Filozofija daje državi nov oblik života. i komunizam za čuvare i filozofe nije jedini cilj države, nego samo svrha da se postigne sreća i pravednost u državi, što će se dogoditi tek onda, kad se ostvari vladavina filozofa.[15] Prema tome filozofija bi svim ljudima pomogla, jer bi svi slušali vladare filozofe, a oni bi uvijek, budući da stalno proučavaju područje ideja, znali ocijeniti, što je bolje, trajnije, korisnije i od čega zajednica može napredovati, a da ne trpi nikakvu štetu. Time je Platon htio da namjesto starog religiozno-tradicionalnog odgoja, koji se već raspadao, postavi svoju filozofiju objektivnog idealizma, kao životnu normu, koja može ljudima koristiti. Razum, ideja, dijalektika (filozofija) je osnovno što može društvo unaprijediti, i ako je država tako uređena da može realizirati taj zahtjev, ona će biti — prema Platonu — uvijek sve bolja i sretnija.

Iz dosadašnjeg se vidi da je Platon državu s određenim staležima zasnovao na intelektualnom principu. Postojeće razlike u društvu ne bi proizlazile iz određenog historijskog zbivanja i mogućeg ekonomskog odnosa i života, nego bi bile

---

[14] Ideju Dobra Platon je nekonzekventno uveo u svoj sistem ideja, jer sve što postoji ima njoj zahvaliti za svoju egzistenciju. Time se nužno mora negirati vječnost ideja, što protivriječi Platonovom nazoru.

[15] K. Kautsky je u svojoj knjizi: »Vorläufer des neueren Sozialismus« I. u poglavlju o Platonu više naglašavao njegov komunizam kao oblik društvenog uređenja koji može spasiti državu, iako Platon ne stavlja sve na komunizam, nego na svoju filozofiju, koja među mnogim ostalim stvarima, da bi postigla idealnu državu, uvodi kao sredstvo potrošni komunizam za prva dva staleža.

samo nužna grupacija u one položaje do kojih se pojedinac mogao uzdići. Prema tome, svatko bi morao uvidjeti tu nužnost i općenitost da ne može zauzimati ono mjesto za koje nema dovoljno sposobnosti.

U daljnjem egzistiranju te države ona prvobitna raspodjela u staleže ne će doživjeti većih izmjena, jer će bolji i rađati bolje (o čemu država također vodi računa) i oni će svojim izgrađenim intelektualnim sposobnostima moći postići odgovarajuća mjesta.

U III. knjizi svoje »Države« Platon tu misao iznosi i u obliku mita — gdje kaže da je kod poroda onima koji su sposobni da vladaju primiješano zlato, čuvarima — srebro, a ostalima željezo i bakar.

Platonova teza da intelektualno najsposobniji vladaju (filozofi) jest pokušaj da se postojeća razlika između intelektualnog i fizičkog rada tumači kao bitna razlika u društvenom vrednovanju. Intelektualne prednosti su jedini kriterij i to građani države trebaju uvidjeti, pa je prema tome vrlina trećeg staleža — ta nužna razboritost*(σωφροσύνη)* koja će dovesti do jedinstva između vladara i vladanih, i spoznati da je potrebno da vlada najbolji t. j. filozof.

Gledajući općenito, Platon ima pravo kad zahtijeva da svatko radi ono za što je sposoban (u pozitivnom smislu) i da društvo mora težiti za tim da njime ne vlada slučajnost i proizvoljnost, nego da sve ima svoj racionalni smisao, i da ljudi određuju svoje mjesto i životni put.

Ali, ako se Platonova misao o državi izloži sociološki, t. j. ako se prikaže kako bi izgledala u stvarnosti, onda će nam ona postati mnogo određenija.

Platonov ideal države bio je agrarna zajednica aristokratske Sparte. Nasuprot Sparti, Atena je naglim trgovačkim razvojem vrlo oštro diferencirala imovinske razlike među svojim stanovništvom, i Platon je dobro uočio klasni karakter tog stanja i rekao da se takva država sastoji ne iz jedne nego iz dvije države — iz države bogatih i siromašnih. Stoga on iznosi svoju teoriju države kao jedini mogući izlaz u toj situaciji, i kad bi se ta država realizirala, ona bi prema Platonu bila bolja od svih postojećih država.

Prema toj teoriji postojao bi potrošački komunizam (sa zajednicom žena i djece) za gornja dva staleža, t. j. oni bi zajednički trošili ono što bi proizveo treći stalež. Realno gledajući, čuvari bi stoga budno pazili i na to da treći stalež dovoljno radi, kako gornji slojevi koji vrše samo upravne i nadzorne funkcije ne bi ostali bez sredstava za život. Ta država bi bila pod velikom kontrolom tih čuvara (vojna snaga) koji bi pazili da svatko ostane na svom mjestu i da stalno radi samo ono za što je određen. Radni individuum bio bi podređen gornjim staležima, jer bi morao i za njih raditi i pripremati dovoljno proizvodnih dobara. Dakle njegovo bi pravo bilo to — da mora raditi bez ikakvih drugih funkcija u društvu, t. j. bez političkih i građanskih sloboda,[16] jer Platon smatra da bi bilo vrlo štetno, kad bi se taj stalež počeo baviti i politikom, a priznata mu je sposobnost samo za fizički rad.[17]

Na kraju treba reći to da je sam Platon priznao da bi bilo vrlo teško realizirati zamisao takve države.

5. REZULTAT PLATONOVE FILOZOFIJE

Platon je bio prodan kao rob na trgu i sam je osjetio što znači biti prodavan kao i svaka druga stvar. On je mnogo razmišljao o državnim uređenjima i svojom teorijom htio je uspostaviti panhelensku državu, u kojoj bi egzistencija svakog pojedinca bila na neki način određena od države. Ali, filozofija nije bila društvena sila, da iz temelja preokrene cjelokupni poredak. Od uspostavljanja nove države ostala je samo

---

[16] O Platonovoj »Državi« pisao je R. Pohlmann (1852—1914) na blizu 200 stranica u svom djelu: »Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt«. II. 1912., gdje je on, služeći se modernim terminima društveno-političkog života, htio pokazati kako se potpuno slažu socijalizam i individualizam u Platonovoj idealnoj državi. Dalje se suprotstavlja mišljenju Zellera i Gomperza koji su pisali — da je Platon u svojoj državi zanemario treći stalež i da taj stalež ima najmanje slobode. Pohlmann misli da Platon kad hoće da svi staleži budu sretni, onda se brine i za treći stalež, pa su suvišni oni gornji prigovori. Ali, ipak nije pokazao što bi bio socijalizam kod Platona i kakvo je to pravo trećeg staleža, kad mora samo raditi, a ne može imati nikakvog učešća u društvenom životu.

[17] »Platonova Republika, ukoliko se u njoj podjela rada razvija kao princip državnog ustrojstva, samo je atenjansko idealiziranje egipatskog kastinstva.« (Marx — Kapital I. str. 312—313. 1947.)

teoretska zamisao. Platon nije uspio da na Siciliji ostvari svoje namjere i države su i dalje ostale kakve su bile, jer se vladari nisu obazirali na Platonovu teoriju. Ali ni Platonova država ne bi bila dobro rješenje, jer u njoj nije imao prava najveći dio stanovništva, i ta država nije ništa drugo nego antiteza atenskoj demokraciji, kojoj se suprotstavlja idealizirano spartansko uređenje. Platon kao teoretičar države nije uspio, ali ipak njegovo značenje kao filozofa sastoji se u tom da je on svojom filozofijom (dijalektikom) istakao općenito važnost racionalnog, premda ne uvijek dosljedno.

To racionalno vidi se i u tome, što je Platon u svojoj državi veliku pažnju obratio na izučavanje pojedinih naučnih grana, a naročito matematike — kao predstupnjeva dijalektike. Na tom području Platon nije ostao dosljedan, jer je kako u filozofiji tako i u odgajanju veliku pažnju posvetio i religiji. Međutim, ipak je Platon bio više filozof, jer on nije pokušao izvesti reformu društva i države, da bi sve predao svećeničkoj kasti, (kao što je bio slučaj na Orijentu), nego je ipak na prvo mjesto postavio razum koji ljudima treba pokazati put i uzdići ih prema nečemu trajnijem (kod Platona ideje). Tu nema ni traga onog kasnijeg kršćanskog shvatanja — da su blaženi siromašni duhom (kako je dobro uočio E. Rohde), nego najprije razum mora težiti svom usavršavanju, a tada racionalizam, ne odbacujući religiju — treba kao aktivna snaga preobraziti državu i ljude u njoj, i spoznati svoj najvažniji objekt istraživanja: metafizičke apstrakcije — ideje.

Težeći da spozna ideje, Platon se mnogo bavio pojmovnom filozofijom i učinio je mnogo korisnih priprema za uspostavljanje logike — kao nauke o mišljenju (»Država« IV. i X.; dij. »Sofist«.) On je jasno izrekao da mora postojati nauka koja će proučavati mišljenje (pojmove) što, po njegovom mišljenju, može izvršiti jedino njegova dijalektika ili nauka nad naukama. Prema tome područje pojmova je najvažnije, jer bez jasnih pojmovnih određenja ne može biti ni logičkih sudova.

Međutim pogrešno je bilo, što je Platon te pojmove (ideje) shvatio odvojeno od sveg stvarnog. Najslabija strana njegove filozofije je u tome, što je odvojio svijet ideja (pojmova) od svijeta stvarnosti, i na osnovu tog dualizma došao do zaključ-

ka, da je svijet ideja prava stvarnost, a objektivni svijet je samo imitacija tog uzor-svijeta, čime je objektivna stvarnost postala sekundarna. Zbog toga je on odbacio i raniju materijalističku filozofiju, kao nevažnu, smatrajući da ona uopće nije imala pravi predmet istraživanja, zbog čega ni rezultati tog istraživanja ne mogu biti dobri. Stoga je Platon manju važnost obratio na proučavanje kozmosa, i njegova shvatanja o tom području ispunjena su teološkim i mističnim nazorima. Platon mnogo zaostaje u proučavanju prirode za ranijim materijalističkim školama. On čak ni Demokritu nije priznao nikakvu zaslugu na području filozofije, niti ga je igdje spomenuo u svojim dijalozima.

Platonovo hipostaziranje rodovskih pojmova nije više omogućilo jedinstvo predmeta, percepcije i pojma, zbog čega je i njegova pojmovna filozofija postala sama sebi svrhom, bez određene veze s realnim svijetom, i ti pojmovi nisu mogli imati svoje puno sadržajno određenje i ostali su samo misaone apstrakcije, čime je bio umanjen i njegov doprinos filozofiji.

Grčka filozofija poslije Platona nije pošla njegovim putem. Najveći antički filozof Aristotel pokušao je sjediniti cjelokupni tadašnji filozofski razvoj i dati objektivnu kritiku, pokazujući slaba mjesta u filozofiji svojih prethodnika. On nije prihvatio ni Platonov horizam (razdvajanje), nego se ponovno vratio na stvarni bitak, kao polaznu točku filozofije, jer je — kako je sam rekao — potrebno više cijeniti istinu, nego prijatelje, kad griješe.

V. VRHUNAC ANTIČKE FILOZOFIJE ARISTOTEL

1. ARISTOTEL I DOGAĐAJI IV. VIJEKA PRIJE NAŠE ERE

Kad se Aristotel (384—322) rodio, Platon je već imao 43 godine i bio vrlo poznat kao filozof. U svojoj sedamnaestoj godini Aristotel je došao u Platonovu Akademiju u Atenu, gdje je proveo 20 godina.

Poslije Platonove smrti, Aristotel je otišao vladaru Hermiji u Malu Aziju, jer je on bio prijatelj Akademije, i kod njega ostao 3 godine (347—344). Kad su Perzijanci na prevaru ubili Hermiju, Aristotel je tada otišao u Mitilenu (na Lezbu), a 342. dobio poziv od Filipa Makedonskog da odgaja njegovog sina Aleksandra.

Aristotel je došao na makedonski dvor, koji mu nije bio stran, jer je njegov otac Nikomah bio liječnik kralja Aminte, Filipovog oca. Aleksandar je bio u petnaestoj godini, kad ga je Aristotel počeo učiti. Aristotel je mislio, da će moći izvršiti utjecaj na makedonskom dvoru, kao što je to nekad htio Platon na Siciliji. Ali, okrutni vladari, koji su raspolagali vojničkom silom, nisu bili oplemenjeni filozofijom.

U to doba hegemoniju nad grčkim svijetom nije više mogla održavati ni Atena ni Sparta. Nju je preuzela Makedonija, koja se naglo razvijala. Grčki polis je bio već preživio svoju ulogu, i politički život je opadao. Demokratske snage ipak su htjele očuvati svoju samostalnost, i suprostavljale su se makedonskim osvajanjima. Čuveni govornik *Demosten* (384—322) pokušao je spasiti razbijeni polis, okupiti građane i ohrabriti ih za ustrajne borbe. Atenjani su njegove zasluge znali cije-

niti i odlikovali ga 340. god. zlatnim vijencem. Makedonska stranka uz koju su pristajali robovlasnici postajala je sve utjecajnija, a njene interese u Ateni branio je i zastupao govornik *Eshin* (rođ. oko 389), koga je potkupio Filip Makedonski.

Makedonska osjavanja izmijenila su sliku grčkog društveno-političkog zbivanja. Otpor je pokušala organizirati Atena s Tebom, ali u bitci kod Heroneje 338. god. stari grčki svijet i polis, bili su poraženi, a Makedonija je postala prva sila. Sam Aleksandar je ostavio privremeno svog učitelja, da bi učestvovao u heronejskoj bitci, dok je na atenskoj strani u borbi sudjelovao i veliki govornik Demosten.

Politička neslaganja između učitelja i učenika bila su velika. Aristotelov ideal države bio je grčki polis — mala harmonična cjelina, a ne velike države Orijenta. Kad je Aleksandar pošao na osvajanja u Aziju, Aristotel se vratio u Atenu, gdje je osnovao svoju filozofsku školu (Likej) god. 335. Odtada je živio još 13 godina, i sve što je filozofiji dao, to je učinio u tom razdoblju.

Kad je umro Aleksandar Makedonski god. 323, makedonska stranka je bila nerado gledana i proganjana u osvojenim grčkim krajevima, pa je i sam Aristotel, budući da je bio na makedonskom dvoru, pobjegao iz Atene, »kako se Atenjani po drugi put ne bi ogriješili o filozofiju«. Otišao je u Halkis na Eubeji, gdje je slijedeće godine i umro.

2. PODJELA FILOZOFSKOG SISTEMA I ARISTOTELOVI SPISI

Aristotel je bio poučen dvostrukim primjerom — svoga učitelja i svojim, da s filozofijom ne može mnogo postići na izmjeni društva, jer oni, koji imaju vlast, ne žele primati filozofske misli, zbog čega sav trud oko reforme društva pomoću filozofije ostaje uzaludan. To je utjecalo na Aristotela, da se povukao iz aktivnog političkog života i bavio se isključivo filozofijom.

On je u svojoj školi okupio veliki broj učenika i organizirao svestrani istraživački i naučni rad. Koliko je njegova

škola bila ugledna i utjecajna, vidi se i po tome, što nije držao samo predavanja za učenike, koji su imali potrebno predznanje za studij, nego i za širu javnost, koja je također htjela znati rezultate istraživanja i rada Aristotela i njegove škole. Da bi svima udovoljio, Aristotel je do podne držao predavanja za učenike (ezoterična predavanja), a poslije podne popularna predavanja za velik broj slušača (egzoterična predavanja).

Već je u Platonovoj školi postojala podjela filozofije i filozofskih problema na: etiku, fiziku i logiku. I sam Aristotel priznaje opravdanost takve podjele (Topika I. 14), no on svoj filozofski sistem razdjeljuje po drugom principu. On u Met. VI. 1. kaže da je svaka duhovna djelatnost ili praktična ili poetična ili teoretska, i na ta tri područja dijeli i svoj filozofski sistem. U teoretski dio filozofije dolaze: fizika, matematika i metafizika, koju zove i »prva filozofija«. U praktičnu filozofiju spadaju: etika, ekonomika i politika. U poetičnu (oblikovnu — estetika) dolazi tehničko i umjetničko oblikovanje, od čega je Aristotel opširno izveo samo teoriju pjesništva — (»Poetika«). Ta raspodjela se može još naći kod Aristotela u njegovoj Topici (VI. 6) i kasnije kod Diogena Laerta V. 28.

Iz te raspodjele se vidi, da u sistem filozofije Aristotel nije ubrojio svoju logiku, ni logičke spise *(Ὀργανον)*, a to nije slučajno, jer, da bi se netko bavio filozofijom, mora najprije poznavati logiku. Stoga Aristotel u Met. IV. 3. govori, da se najprije mora logika dobro proučiti, a nikako početi filozofijom, pa tek onda učiti logiku.

Za vrijeme svog prvog boravka u Ateni, Aristotel je kao Platonov učenik pisao za javnost svoje dijaloge (izgubljeni su) u kojima se uglavnom držao Platonovog učenja. Diog. Laert. V. 22 nabraja 20 Aristotelovih dijaloga (na pr. o pravednosti, o pjesnicima, o filozofiji, gozba i dr.), koji ponekad imaju ista imena kao i Platonovi dijalozi (na pr. Sofist, Meneksen). Međutim, u tim dijalozima, on nije svoje učenje iznosio preko Sokrata — kao Platon, nego je za svoje misli sam uzimao ulogu govornika, i opširno ih izvodio.

Svi ti spisi namijenjeni široj javnosti (egzoterični) izgubljeni su, a sačuvali su se spisi namijenjeni učenicima u

školi (ezoterični), koje je Aristotel pisao za vrijeme drugog boravka u Ateni. Dok je prva grupa spisa bila laka i razumljiva, pisana vrlo živim jezikom (Ciceron hvali stilsku stranu), dotle je druga grupa teška i problemi su često puta samo nabačeni, a možda u usmenom predavanju dalje izvedeni. Pojedini tekstovi su nezavršeni, a ponekad se i ponavljaju već obrađena pitanja.

U *logičke spise*, koje su učenici kasnije sabrali u jednu skupinu i nazvali *Organon* (*Ὄργανον* — oruđe filozofiranja, Organum Aristotelis) pripadaju:

Kategorije[1] — liber praedicamentorum (o najopćenitijim predikatima)

O sudu i rečenici — de interpretatione

Analitika prva (2 knjige) — analytica priora — (o zaključivanju)

Analitika druga (2 knjige) — analytica posteriora (o dokazu, definiciji, spoznaji principa)

Topika (*τόπος* — mjesto) — Topica, (o dijalektičkim ili vjerovatnim zaključcima)

Pobijanje sofista — De sophisticis elenchis (o sofističkim varavim dokazima i zaključcima)

Posebnu cjelinu čini *Metafizika*, ili »prva filozofija« (*πρώτη φιλοσοφία*), koja sadrži 14 knjiga. Aristotel nije učinio zadnju redakciju spisa, niti ih je on takvim redom stavio u jednu cjelinu, nego su to uradili izdavači, koji su

---

[1] Dokaze protiv originalnosti Kategorija pokušao je navesti Carl Prantl, (1820—1888), koji je pisao historiju logike od prvih početaka do prve trećine 16. vijeka — u 4 velike knjige. (»Geschichte der Logik im Abendlande«, I. 1855, II. 1861, III. 1867, IV. 1870). U prvom svesku na str. 184. on tvrdi da uopće Aristotel nije napisao knjigu »O kategorijama«, nego je samo iznio učenje o pojmu, a da su učenici kasnije napravili tu šemu (kategorije) za učenje u školi. Prema mišljenju Prantla taj spis je nedostojan Aristotela, jer broj kategorija (10) pokazuje samo težnju da se postigne pitagorovski sveti broj. Kao važan argument Prantl uzima i to, da Aristotel često uzima manje kategorija, i da se samo na dva mjesta spominju svih 10 (Kategorije 4, 1; Topika I. 9), a ni Topika nije bitna za Aristotela nego je puno bliža retorskoj školskoj potrebi dijalektike. Tom mišljenju suprotstavio se E. Zeller, koji je dokazivao, da kategorije nose Aristotelov duh istraživanja, i opravdano navodi da se Aristotel u svojoj knjizi »O duši« (I. 1, I. 5) isključivo poziva na svoje »Kategorije« i pita, gdje će se staviti duša, da li u supstanciju, kvalitet, kvantitet ili u koju drugu od postojećih kategorija.

Poglavlja 10—15. u »Kategorijama« nisu prava, a to je već znao Andronik s Roda.

te spise stavili iza spisa fizike *(τὰ μετὰ τὰ φυσικά)*. Odatle je došao naziv metafizika, koji je označavao ne samo redoslijed spisa, nego i redoslijed proučavanja.[2] Spisi metafizike obrađuju najopćenitije principe, koji su osnova sveg pojedinačnog, što opet ne znači da se u njima ne govori o pitanjima koja također obrađuje i fizika.

U spise za fiziku, proučavanje prirode i psihologiju dolaze:

Fizika (8 knj.) — uvod, o prirodi, prostoru, vremenu kretanju

O nebu (4 knj.)

O postajanju i propadanju (2 knj.) — o 4 elementa i njihovom postojanju

Meteorologija (4 knj.) — o planetama, kometama, meteorima

Istraživanja o životinjama (10 knj.) — usporedna anatomija i fiziologija životinjskih vrsta.

Anatomija sa slikama (izgubljena)

O dijelovima životinja (4 knj.)

O rađanju životinja (1 knj.)

Psihologija:

O duši (3 knj.) — biljna, životinjska i ljudska duša. Na tu knjigu se nadovezuje niz rasprava o osjetilnoj percepciji, sjećanju, životu i smrti, i dr. poznata pod naslovom:

Parva naturalia

U spise za etiku, politiku, poetiku i retoriku dolaze:

Nikomahova etika (10 knj.) — (ime po sinu Aristotelovom — Nikomahu) — o kreposti, slobodi volje, pravednosti i dr.

Eudemova etika — (7 knj.) je prerada Nikomahove. To je izvršio Aristotelov učenik *Eudem* s Roda.

Velika etika — (Magna Moralia, 2 knj.) je izvadak iz prve dvije. Sastavio nepoznati peripatetičar.

Politika (8 knj.) — učenje o državi, teorije države, državni ustavi, odnos prema Platonovoj državi.

---

[2] Termin »Metaphysica« pojavljuje se prvi put kod Boecija (6 vijek n. ere).

Politeja — sadržavala 158 ustava grčkih država kao i stranih, na pr. Rima, Kartage. Osim »Ustava Atenskog«, koji je pronađen 1890 god. na egipatskom papirosu, sve ostalo je izgubljeno.

Poetika — o pjesništvu i njegovim vrstama, problem katarse(*κάθαρσις*)— očišćenja. Druga knjiga, koja je naročito obrađivala problem katarse — izgubljena je.

Retorika (3 knj.) — o govorništvu i njegovim vrstama.

3. PRIKAZ POJEDINIH DIJELOVA ARISTOTELOVOG UČENJA

LOGIKA (OPĆI PROBLEMI)

U elejskoj školi Parmenid je u svom spisu »O prirodi« istakao da postoje dva puta istraživanja, jedan koji vodi mnijenju, a drugi, bolji — znanju. Tu je prvi put u historiji filozofije istaknuta potreba metode u filozofskom istraživanju, jer bez nje razum ne može imati siguran oslonac u svom proučavanju. I drugi filozofi su prihvatili misao, da nije dovoljno postaviti objekt, nego proučiti, kako i čime se može spoznati taj objekt. Zatim je važno pitanje — da li se odmah može prijeći na filozofska istraživanja bez prethodne pripreme na drugim područjima nauke.

Platon je smatrao, da je matematika najvažniji predstupanj za filozofiju (dijalektiku), i tko nju ne pozna, ne će biti sposoban za apstraktno mišljenje o filozofskim problemima. Međutim Aristotel je vidio, da se u tom proučavanju ni ono najosnovnije nije riješilo, jer nisu dovoljno proučeni zakoni ljudskog mišljenja, a dok to nije poznato, ne može biti nikakvog istraživanja na području nauke. Svakodnevne rasprave sa sofistima pokazale su da je dobro argumentirana riječ najvažnije u pridobivanju pristalica za neko mišljenje, i da bez uvjerljivog govora nitko ne može postići uspjeh u svom obrazlaganju.

Ljudsko mišljenje ne može logički odražavati objektivnu stvarnost niti spoznati objektivnu istinu, ako samo nije postavljeno na sigurne principe. Da se pronađe ta zakonitost

mišljenja, treba najprije ispitati u kakvom odnosu stoji pojam prema pojedinačnom konkretnom predmetu, i šta je izvor spoznaje? O tom pitanju govori Aristotel u Anal. post. II. 19, gdje pokazuje da je metoda indukcije *(ἐπαγωγή* — dovođenje) put do spoznaje, i to na taj način, da se od pojedinačne stvari dođe do njenog pojma. Aristotel kaže da svako živo biće ima sposobnost opažanja, ali ljudi se odlikuju još i time, da zamijećeno mogu zadržati u sjećanju. Dakle od opažaja *(αἴσθησις)* dolazi do sjećanja, a odatle uslijed čestog ponavljanja — *iskustvo* o dotičnom predmetu, a samim iskustvom čovjek stječe *praktično umijeće (τέχνη)* i *znanje (ἐπιστήμη).* Predmet opažaja je samo pojedinačno, a pojam, kao opće — odnosi se na mnoštvo pojedinačnog, i do njeg se dolazi putem indukcije.

Međutim, spoznaja ne ostaje samo na pojmu, jer se pojmovi u nekom sudu mogu opet svrstati pod još općenitije pojmove, čime Aristotel prelazi na učenje o *kategorijama*, t. .j o najopćenitijim predikatima. Tih najopćenitijih predikata Aristotel je pronašao 10, premda često spominje i manji broj[3]. Da bi preko kategorija ljudsko mišljenje moglo odražavati vanjsku realnost, ono ne može počivati na slučaju, nego mišljenje mora imati svoje osnovne principe, koji će biti opće važeći, i ne će ih trebati dalje dokazivati.

Sofisti su potakli Aristotela, da o tom razmišlja, i on je svestrano počeo istraživati zakone ljudskog mišljenja, kako se ono, što je i u općem interesu, ne bi moglo zloupotrebljavati.

Te opće principe — koji za sve važe — sveo je Aristotel na ova tri: *princip identiteta* (sve što je istinito mora se potpuno samo sa sobom podudarati — Anal. prior. I. 32), *princip kontradikcije* (nemoguće je da se jednome i istom na isti

---

[3] Tih 10 kategorija Aristotel nabraja ovim redom: 1. supstancija (čovjek), 2. Kvantitet (dva lakta dugo), 3. kvalitet (bijelo), 4. relacija (dvostruko, pola), 5 mjesto (u liceju), 6 vrijeme (jučer), 7. položaj (on leži), 8. imanje (naoružan), 9. činjenje (siječe), 10 trpljenje (biva siječen). Iz tog se vidi da svih 10 kategorija nisu jednako važne, pa sam Aristotel često vrši drugačiju grupaciju. Tako on sedmu i osmu kategoriju ispušta u Met. V 7 i u Fiz. V. 1. Ili u Met XIV 2 kaže da se sve postojeće može svesti pod tri kategorije: *οὐσία* (supstancija) *πάθη* (stanje) — tu spadaju kategorije: položaj, imanje, činjenje i trpljenje i *πρός τι* — odnos. Od svih kategorija najvažnija je supstancija, koja uvijek egzistira samo kao subjekt, a ostalih 9 kategorija javljaju se kao predikati spustancije i zovu se akcidencije (*συμβεβηκότα*).

način jedno i isto određenje dodaje i ne dodaje — Met. IV. 3), i *princip isključenja trećeg* (između kontradiktornih stavova, ne može biti ništa trećeg — Met. IV. 7).

Aristotel misli, da svaki čovjek, ako hoće dosljedno misliti, ne može misliti suprotno shvatanjima ta tri principa, jer to nisu nikakvi slučajni pronalasci, nego su to postavke koje važe i za samu stvarnost (odakle je i dobiveno pojmovno određenje), jer ni tu se neki predmet ne može u isto vrijeme u istom smislu zvati nekim imenom i opet ne zvati. Kad je to prihvaćeno, onda druge stvari nisu teške, i lako će se moći o postavljenim pitanjima raspravljati, jer se na pr. zna, da se za nešto istodobno u istom smislu ne će moći reći i da i ne. Stoga Aristotel, da bi olakšao proučavanje na području filozofije, u V. knjizi svoje »Metafizike« navodi i određuje 30 filozofskih termina, kako bi svi znali da ih on u tom smislu upotrebljava, a budući da su zasnovani na principima mišljenja, trebaju kao takvi važiti i za druge ljude. Prema tome Aristotelova logika (on je zove *analitika* — vještina razdvajanja) nije sama sebi svrha, niti se ona bavi praznim apktrakcijama, nego polazi od realnog, pojedinačnog predmeta, i proučava kako se on spoznaje u sadržajnom mišljenju. Dosljedno tome, kaže Aristotel u »Kategorijama« (c. 7), da je objekt opažanja postojao prije samog opažaja, i ako se opažaj (percepcija) ukine, ipak unatoč tome objekt i dalje postoji. Taj materijalistički nazor nalazi se u osnovi Aristotelovog učenja o logičkom sudu. U svojoj Hermeneutici (učenje o sudu) — c. 9. Aristotel kaže da se iskazi u sudu odnose tako, kao što se odnose predmeti u stvarnosti, te prema tome veza pojmova nije ništa drugo, nego misaoni odraz veze samih stvari. Stoga sudovi mogu biti kako afirmativni, tako i negativni, t. j. da li izražavaju vezu pojmova koji odgovaraju vezi samih stvari, ili takva veza u stvarnosti ne može biti.

Za istinu i spoznaju, koja se iskazuje u sudu, vrlo je važno proučavanje pojmova, jer oni nose u sebi općenitije oznake, nego što je to slučaj s pojedinačnim opažajem. Aristotel razlikuje pojam *(λόγος)*, vrstu *(εἶδος)* i rod *(γένος)* a najviši pojmovi su opet kategorije — o kojima je već govoreno.

Iz općeg se može deduktivnim putem doći do pojedinačnog (utjecaj Euklidove geometrije), što se najbolje vidi u silogizmu (zaključivanje), i silogizam je jezgro Aristotelove logike, jer je on sredstvo ispitivanja i proučavanja točnosti postavljenih tvrdnji a time i njihovih premisa.

I na području zaključivanja Aristotel je imao mnogo posla sa svojim filozofskim protivnicima, te on želi točno utvrditi, kakvih ima zaključaka, i koji su korisni za naučno istraživanje. Aristotel najprije ima u vidu dijalektičare megarske škole i Zenona iz Eleje, koji su svoje teze izvodili indirektnim dokazima, u kojima je bilo i logičkih pogrešaka. Aristotel smatra, da je dijalektički zaključak, zaključak iz vjerovatnih premisa, da prema tome nije ni istinit ni lažan, nego samo vjerovatan, ali ipak ima svoju vrijednost, jer postavljanjem suprotnih teza vrši kontrolu samog mišljenja i njegovih tvrdnji. U tumačenju dijalektičkog zaključka, Aristotel se sasvim udaljuje od Platona i njegovog shvaćanja dijalektike kao nauke nad naukama, i potpuno osporava naučnost dijalektičkom zaključku. Pored dijalektičkog zaključka postoji i *sofistički* koji je prema Aristotelu obmanjujući, jer je izveden iz pogrešnih premisa. Aristotel ističe, da dijalektičar nije svijestan svojih pogrešaka, a sofist jest. Pored te dvije vrste zaključaka postoje *naučni* zaključci, koji su izvedeni iz istinitih i sigurnih premisa, i oni služe u nauci kao sigurno sredstvo za stjecanje novih spoznaja.

Međutim, koliko god je Aristotel učinio za oformljenje logike kao nauke i filozofske discipline, on se ipak na nekim mjestima u logičkim spisima nije udaljio od Platona. On na pr. u anal. post. 1, 2. kaže, da je za nas prije i pouzdanije ono što je bliže našim osjetilima, a po sebi (po prirodi) je prije i poznatije ono, što je dalje od osjetila, t. j. pojmovi. Dakle, ono što je po prirodi prije, t. j. opće, to se za ljudsku spoznaju pojavljuje kao kasnije. Aristotel je tu na tlu Platonove ontologije, jer sudi da je opće po prirodi prije od pojedinačnog, i to opće (pojam) je suština predmeta. On još na više mjesta (Topika, Fizika, Anal. prior.) govori kako je opće po prirodi prije, i time općenitom daje ontološko značenje, i taj njegov platonizam vidjet će se još više u njegovoj »Metafizici«, gdje

piše, da je pojmovno — suština pojedinačnog, s kojim stoji u vezi (Met. V. 7.).

Ipak postoji bitna razlika između Platonove dijalektike (koja proučava čiste pojmove — ideje) i Aristotelove logike. Za Platona je svijet ideja odvojen, po sebi — prava stvarnost, i onda sve pojedinačno ima samo udjela na tom općem. Međutim, Aristotelova ontologija ne smatra opće (formu) kao suštinu, ukoliko je odvojena od pojedinačnog, materijalnog. Tek njihovo jedinstvo daje pravo pojedinačno, i prema tome pojmovi uvijek sadrže mnoštvo pojedinačnih predmeta, a nisu postavljeni a priori, kao jedina stvarnost. I kad Aristotel u silogizmu iz opće postavke izvodi nešta pojedinačno, on uvijek ima kontrolu tih stavova i u samoj stvarnosti, a ne postupa kao Platon, da stvarnost tretira kao nepotpunu imitaciju općih pojmova (ideja). Time se Aristotelov silogizam u sadržajnom pogledu potpuno razlikuje od Platonove dijalektike, i kao takav postaje sigurno sredstvo u ispitivanju tvrdnji i dokaza.[4]

Aristotelova logika nije bila nauka o ispitivanju formi mišljenja bez obzira na predmet i sadržaj. Naprotiv, ona se nije izgubila u formalizmu, kojeg je kasnije razvila skolastička logika, nego je stalno pojmovno mišljenje dovodila u vezu sa stvarnošću. Stoga se njegova logika ne može odvojiti od spoznajne teorije i metafizike, jer na pr. problem supstancije, koji je postavljen u logici (kategorije), gdje se vidi da je supstancija prostorno i vremenski određena, da ima svoja svojstva i relaciju, jest važno pitanje, koje će se dalje raspravljati u metafizici.

Aristotelova logika je ispunila svoj zadatak, jer je postala već u njegovo doba sigurna metoda u istraživanju baš zbog toga što se uvijek oslanjala na točno i neprotivrječno mišljenje, koje je kao takvo tek tada, ako je u skladu s postavljenim logičkim principima.

---

[4] Postoje i prigovori Aristotelovom silogizmu koji nisu novijeg datuma. Već je grčka skeptička filozofija (Piron) govorila o silogizmu kao zatvorenom krugu (Sekst-Empirik: Pironove postavke, II.), što je ponovio u novije doba J. St. Mill (Logika, II. 3 c. § 2). Kod tog prigovora ne uvida se to, da prva premisa n i j e u n i v e r z a l n i s u d, jer kad bi tako bilo, onda stvarno ne bi silogizam ništa novo davao. Međutim, prva je premisa g e n e r a l n i s u d i, gledajući sadržajno, može se u zaključku dobiti nova spoznaja.

METAFIZIKA ILI PRVA FILOZOFIJA

Za naučno istraživanje i proučavanje nije dovoljna samo metodološka priprema, koja se stječe proučavanjem logičkih spisa, nego svaka disciplina treba imati i svoj točno određeni objekt istraživanja, kako bi se na osnovu predmeta mogao postaviti i cilj ispitivanja. Pojedine discipline istražuju neku određenu stranu bitka, a ipak time još ne spoznaju kakav je bitak, sam po sebi, gledan općenito. Stoga mora postojati, misli Aristotel, nauka, koja će se baviti onim principima, koji su osnov za sve ostalo razumijevanje i spoznavanje na području pojedinačnih određenja. Te principe, prema Aristotelu — proučava metafizika ili prva filozofija, i njen predmet je uglavnom: materija, forma, uzrok kretanja i svrha, i zatim, kako to sve skupa djeluje u određenoj povezanosti. Prva filozofija je najteža, jer je ona najapstraktnija, a najapstraktnija je zato, što istražuje najopćenitija pitanja, a time je — prema Aristotelu — i najtočnija nauka.

Svoj filozofski sistem izgrađuje Aristotel na osnovu problema odnosa materije i forme. Nasuprot Platonovoj ontologiji objektivnog idealizma on zastupa jedinstvo forme i materije. Dakle — opće — kao suština stvari, ne može biti izvan pojedinačnog predmeta, nego je ona uvijek data u vezi s njim. Pojedinačni predmet kao supstancija uvijek je jedinstvo materije i forme, jer materija bez ikakve forme uopće ne postoji. Aristotel se ne udaljuje mnogo od Platona, kad kaže da je suština materijalne stvari u pojmovnom *(εἶδος)* t. j. općem, i da se pojedinačno oblikuje tek kroz svoju formu, koja je uvijek nešta opće i po prirodi prije od pojedinačnog. Svaka supstancija *(οὐσία)* kao konkretna stvar čini jedinstvo pojedinačnog i općeg, ali glavni uzrok nije u materijalnom, nego u općem, pojmovnom. To Aristotel naročito ističe u Met. I. 3. gdje govori da se ono »zašto« ipak na kraju svodi na pojam, jer je pojedinačno, ono što jest, samo zbog toga, što se u njemu realiziralo opće. Za tu pojmovnu suštinu *(εἶδος)* Aristotel upotrebljava ponekad termin: ***τὸ τί ἦν εἶναι*** (essentia).

Aristotel nije izdvojio opće izvan pojedinačnog kao Platon, ali je i on prihvatio da je pojmovno, opće — suština·predme-

ta. Ako postoji nešto određeno, na pr. čovjek, tada mora postojati i njegova konkretna forma, jer materija nije nikad bez forme. Da određena materija dobije na pr. oblik čovjeka, nije samo zasluga materije, koja je potencijalna i može primati razne forme, nego i same forme, koja je u tom primjeru izražena kroz vrstu čovjeka, i ta vrsta je nešto pojmovno, opće, aktivno u pojedinačnom, i suština tog pojedinačnog. Princip promjenljivog je materija, a forma (vrsta, *εἶδος)* je nepromjenljiva (Met. VII. 8).

Ipak materiju Aristotel ne uzima kao nebiće, nego je materija mogućnost individuacije, i sve što postoji, postoji kroz materiju, a ona nije nikad bez oblika. Time je Aristotel Platonovo opće stavio u materiju (ideja u materiji), koja je pasivni princip, ali ipak sve sadrži potencijalno i sposobna je za raznoliko oblikovanje. Kad ne bi bilo materije, onda uopće u vrsti ne bi moglo postojati mnoštvo pojedinačnog, niti bi tada vrsta mogla biti vrsta, jer čija bi bila vrsta? Stoga je pojam materije u Aristotelovu sistemu vrlo važan pojam koji se odnosi na nešto, što postoji od vječnosti. Na osnovu postojanja materije može unutar jedne iste vrste postojati bezbrojno mnoštvo pojedinačnih individua ili predmeta. Budući da je vrsta (forma) nepromjenljiva, to indivindualne ili pojedinačne razlike na dolaze od forme, nego od materije, jer je u njoj ostvareno bezbrojno mnoštvo formi. Stoga *prva supstancija*, t. j. svaki pojedinačni predmet, koji je jedinstvo materije i forme, predstavlja uvijek nešta konkretno, i polazni je objekt za svaku spoznaju. Prema tome supstancija nije kod Aristotela (kao kod nekih kasnijih filozofa) nešta nepromjenljivo, što bi uvijek bilo samo nosilac svojstava, nego je sama uvijek u kretanju, jer cjelokupni proces razvoja u Aristotelovom sistemu ide od materije prema formi, dakle, od nižeg prema višem, t. j. sve je prijelaz iz potencijalnog u oblik (nešto aktualno), a u tome se i sastoji kretanje svega, što Platon nije mogao objasniti iz svojih apsolutnih i nepomičnih ideja. Kretanje je također vječno (Met. XII. 6), jer ako su forma i materija vječni i nepoštali, onda i kretanje mora oduvijek postojati, jer sve što postoji i održava se, može to činiti samo, ako je u kretanju.

Aristotel je u svom shvatanju pomiješao materijalizam i idealizam, jer materija, koja je vječna, ipak je neaktivna, i tek aktivnošću forme može sve ostalo proizvoditi. On često miješa svoje prirodno-naučno shvatanje sa shvatanjem metafizičara, i ponavlja Platonovu ontologiju, samo u drugom vidu.

Forma kao aktivni princip, kao nešta opće (u tom je Aristotel platoničar), djeluje u materiji, prema čemu pojedinačno nije ništa drugo, nego ostvarena suština u realnom, materijalnom predmetu, a to realizirano, aktualno, jest *entelehija (ἐντελέχεια).* Sve pojedinačno je prva supstancija, jer označuje da je nešta to, a vrste i rodovi su samo *druga supstancija,* jer ona kazuje kakvo je nešta pojedinačno, a ta pojedinačna stvar egzistira, jer je oformljena kroz svoju vrstu i rod, čime se opet Atristotel u shvaćanju aktivnosti principa vraća Platonovoj ontologiji. Taj problem općeg i pojedinačnog, iako nije uvijek dosljedno rješavan, ipak pokazuje, da je Aristotel dobro uočio, da se nešta određeno ne može tretirati niti samo kao pojedinačno, niti pak kao opće, nego u svom jedinstvu, čime dolazi do izražaja Aristotelova dijalektička misao — veza i razlika u suprotnosti.

Da bi se o pojedinačnom moglo govoriti u njegovom postignutom smislu, ono za to treba četiri uzroka (Met. III. 2):

1. materiju
2. formu
3. uzročnika kretanja i
4. svrhu.[5]

Prva materija bez ikakve forme bila bi samo metafizička apstrakcija, i realno ne postoji. Nešta, kao već realizirano, aktualno, može biti i materija i forma, već prema tome s čim se dovodi u odnos. Na pr. obrađeni kamen je forma prema kamenu koji je još u brdu i nije izrađen, a opet materija prema kamenu koji je uzidan u kuću. Sve je prema Aristotelu svrhovito i teži prema nečemu višemu, i cjelokupni razvoj

[5] Uvođenjem svrhe kao uzroka Aristotel je postavio pitanje smisla djelovanja i postojanja kozmosa kao cjeline. S tim u vezi on je pisao da priroda ništa ne radi bez određenog cilja. Tim teleološkim shvaćanjem Aristotel se potpuno udaljio od naučnog izučavanja kozmosa

ima tendenciju, da se sve više razvija tako, kako bi imao što manje materije, a što više oblika (forme). Materija *(ὕλη)* je uvijek u odnosu prema formi*(εἶδος, μορφή)*kao mogućnost *(δύναμις*, potencijalnost) prema stvarnosti, aktualnosti *(ἐνέργεια)*.

To dijalektičko jedinstvo materije i forme razvija sve pojedinačno, i cilj tog procesa je točno određen postavljanjem čiste forme kao krajnjeg rezultata. To je krajnji cilj, koji je postavljen kao misaona apstrakcija, kao što je bila apstrakcija materija bez ikakvog oblika. Ta čista forma bez ikakve materije jest krajnji cilj, do kojeg opći razvoj treba doći, jer je to — prema Aristotelu — vrhunac savršenstva. Tako je dijalektička misao suprotnosti i povezanosti pasivnog i aktivnog (materije i forme) ukinuta na završetku, u cjelini čistog akta (actus purus), t. j. u potpuno neobrazloženom napuštanju realnog tla svijeta.

Dijalektička misao grčke filozofije — koja je bila izražena ili kao suprotnost toplog i hladnog, zgušćivanja ili razređivanja ili kod Heraklita općom borbom suprotnosti u svemu, kod Aristotela ima završetak u potpunom napuštanju realnog svijeta; jer svrhovito djelovanje prirode dostiže svoj vrhunac u nečem idealnom, apstraktnom. Međutim, priroda nije svijesno biće da djeluje svrhovito, i ta idealistička misao je povod, da je Aristotel završio svoj sistem čistom formom ili bogom. Ta čista forma je savršena, samo se ne kreće, jer nema potrebe, baš zbog toga što je savršena, ne sadrži u sebi ništa materijalno, i Aristotel to zove bogom.

Tako je boga izveo iz svog sistema, i taj teološki zaključak vratio je Aristotela na Platonovu ontologiju, koju je tako oštro kritikovao, tvrdeći, da opće nikad ne može egzistirati bez određenog, pojedinačnog, a kod njega je čista forma za sebe postojeće savršenstvo, koje Aristotel uspoređuje s čistim mišljenjem, a to mišljenje kršćani opet uzimaju kao duh. To čisto mišljenje (čista forma) ne može biti neaktivno baš zbog toga što je savršeno i ono misli svoj objekt. Taj objekt ne može biti nešta niže od subjekta, jer bi se time subjekt umanjio i tako, da bi mišljenje imalo za svoj predmet nešta najsavršenije, ne može kao takvo ništa drugo naći osim sebe.

Znači, ono samo sebe misli, prema čemu je ono *mišljenje mišljenja (νόησις νοήσεως)* Met. XII. 9.). Ta čista forma (bog) kad misli sebe, ne misli i na svijet — u čemu se Aristotel mnogo razlikuje od skolastike i Tome Akvinskog, jer Aristotelov bog je u stanju blaženstva samo time, što misli sebe i sebe posmatra *(θεωρία)* (Met. XII. 7.). a svijet ostaje izvan njegove brige. Aristotelov bog nije objektivno dobro kao Platonova ideja Dobra, nego samosvijesna supstancija (na što će moći nastaviti skolastika), ali koja ne stvara druge supstancije, nego egzistira pored njih. Dualizam sistema (materija — forma) nije riješen na tlu realnog svijeta, nego je ukinut u teološkom monizmu boga kao čistog mišljenja.

Bog kao završetak sistema rezultat je Aristotelovog svrhovitog (teleološkog) gledanja na svijet i prirodu, ali on nema nikakvog djelovanja unutar samog svijeta, budući da su materija i forma vječne i uvijek date u jedinstvu, i kroz formu se sve razvija i unapređuje, te nema nikakve potrebe za nečim, što bi bilo transcendentno, jer sama forma koja je aktivni princip, privlači materijalno i oblikuje ga. Ono što je Aristotel Platonu prigovorio, da je ideja samo udvostručen materijalni svijet, i da ju je izdvojio iz svijeta, to isto se dogodilo i samom Aristotelu. On je formu, koja je bila imanentna, izdvojio, učinio transcendentnom i kao uzoru savršenstva dao joj funkciju prvog pokretača, a poslije se sve samo po sebi razvija. Nije li tu Aristotel pod utjecajem Anaksagore, koji je isto uzeo prvog pokretača u obliku nusa, a sve kasnije objašnjavao bez nusa?

Prvi pokretač koji je sam nepokretan *(πρῶτον κινοῦν)*, kao nešto savršeno, pokreće sve ostalo, koje je manje savršeno, i time omogućuje kretanje cjeline. Takvim shvatanjem Aristotel je došao u protivrječnost sa svojim sistemom materije i forme, forme koja je aktivna unutar materije, čime Aristotel postavlja dvije aktivnosti nasuprot materiji, t. j. jednu u njoj, a drugu izvan nje. Ako je potrebna čista forma kao pokretač, onda imanentna forma nije ono, kako ju je označio u svom sistemu. Ako je pak ona aktivna, onda ne treba vanjski pokretač, jer je već sve u djelovanju. Iz tog se vidi da je Aristotel u rješavanju problema kretanja mnogo zaostao za

teorijom atomista, koji su problem kretanja rješavali kao fizičari, a ne na teološki način, što je slučaj s Aristotelom. Tu se također može postaviti pitanje — da li se iz Aristotelovog sistema može dospjeti do one krajnje svrhe, t. j. do čiste forme ili boga? Taj zaključak o čistoj formi je potpuno neobrazložen, jer kako može sve materijalno na kraju prijeći u formu? Svaka određena vrsta ili forma može postići svoje realiziranje u materiji, ali ne može prijeći svoje granice. Prema tome, čista forma se ne bi proizvela tako, da sve materijalno postane forma, nego je ona jedino zbroj formi, t. j. forma uopće, transcendirana, stavljena izvan svijeta, kao kranji cilj. Iz toga se vidi da je forma jedamput imanentna materiji, a drugiput transcendentna. Taj transcendentni rezultat je neizvediv iz sistema, jer kretanje je samo prelaz iz potencijalnog u aktualno, i to aktualno djeluje samo kroz materiju, i djelovanje može postojati samo u nizu tih prelaza, a materija ne iščezava u formi, jer su to dva odvojena principa, koji postoje od vječnosti u jedinstvu. Svaki zahtjev za čistom formom kao prioritetom je metafizička apstrakcija koja nije obrazložena Aristotelovim sistemom materije i forme.

PROUČAVANJE PRIRODE, PSIHOLOGIJA I SPOZNAJA

O prirodi

U istraživanju prirode Aristotel se često kreće između materijalističkog i idealističkog nazora, i pokušava oba rješenja spojiti u cjelinu i na taj način objasniti prirodu i njene pojave. Za Aristotela je priroda (φύσις) sve ono što se nalazi između prve materije i čiste forme. Međutim, prva materija je samo apstrakcija i ne postoji, pa je priroda sve ono što egzistira, jer je materija uvijek u jedinstvu s formom. Sve što je po prirodi ima u sebi princip *kretanja*, a umjetne stvari to ne posjeduju. Velika je Aristotelova zasluga, da je proučavao razne vrste kretanja (kretanje u mjestu, kvalitativno i kvantitativno), ali se mnogo udaljio od prirodo-naučnih dostignuća svojih prethodnika, kad je odbacio teoriju atomista i ponovno uveo kao principe prirode Empedoklova 4 elementa: vodu, vatru, zrak i zemlju, koje prožimaju protivrječnosti toplog, hladnog, suhog i vlažnog.

Pod utjecajem narodne religije, da su nebeska tijela nešta drugo nego ostali predmeti u prirodi, Aristotel smatra da se nebeska tijela ne sastoje iz 4 elementa, koji se miješaju i prelaze jedan u drugi, nego od mnogo finije supstancije, koja je jednostavna i ne sadrži u sebi protivrječnosti. To je *eter* (uzimaju ga već Filolaj i Platon), koji je kasnije prozvan peta supstancija (quinta essentia), i nebeska tijela, koja su obdarena razumskim duhovima kreću se u krugu. Nebeske sfere kao savršena tijela dobivaju početno kretanje neposredno od prvog pokretača — (zbog toga se i kreću u krugu), a centar, oko kojeg se sve kreće, jest zemlja, koja je nepomična. Prema tome, teorija etera, nebeskih sfera s razumnim duhovima, prvog pokretača i zemlje kao centra svega, velik je korak nazad u usporedbi s predsokratovskim proučavanjem prirode.

Kozmos je prema Aristotelu vremenski neograničen, a prostorno ograničen, ali ipak nema praznog prostora. Sve u prirodi događa se u kontinuitetu, bez ikakvih skokova, jer »bog i priroda ne rade ništa bez svrhe«, čime je Aristotel prirodni razvoj shvatio kao težnju stalnog oformljenja, jer je u svemu materijalnom forma kao svrha i aktivnost.

Nazor njegove metafizike prožima i učenje o prirodi, ali ipak je Aristotel na tom području često puta empiričar i stekao je mnogo zasluga za proučavanje prirode i života u njoj. On je za taj posao mogao koristiti radove Demokrita i Hipokrata, a sam je osnivač poredbene zoologije, anatomije i fiziologije.[6] Svojim radovima na tom području izvršio je velik utjecaj, tako da je stoljećima važio kao autoritet za proučavanje prirode.

Za Aristotela svijet je vječan isto kao materija i forma, i to nije predmet njegovog posebnog istraživanja, nego on hoće objasniti, kako teleološko djelovanje prirode sve usmjeruje u daljnjem razvoju prema nečem višem, a niži stupnjevi su uvijek očuvani u višim, i da priroda, tako shvaćena, djeluje

---

[6] Kao primjer njegove djelatnosti (svakako i škole pod njegovim rukovodstvom) može se spomenuti, da je on, proučavajući poredbenu anatomiju i fiziologiju, opisao oko 500 vrsta životinja (n. pr. 70 vrsta sisavaca, 116 vrsta riba, 150 vrsta ptica i dr.) što je još jedan primjer o njegovoj univerzalnoj djelatnosti i obrazovanosti. (Brojevi kod Deussena).

kao sređena cjelina, i ništa ne radi bez svrhe. Tim razvojnim stupnjevima od nižeg prema višem, od neorganskog u organsko, Aristotel već prelazi na *psihologiju*, koju je on osnovao kao posebnu naučnu disciplinu.

Psihologija i spoznaja

Kad je metafizika riješila opće principe — koji su osnov svega pojedinačnog, onda je posebnim naukama mnogo lakše da proučavaju svoj predmet, nego što bi to mogle napraviti bez »prve filozofije«. To važi također i za psihologiju, u kojoj je Aristotel ne samo empiričar, nego i metafizičar, jer opet u rješavanju onog što je opće udaljuje se od svog nazora, da treba polaziti od vanjskog realnog svijeta, te se vraća Platonu i njegovoj preegzistenciji duše.

S psihologijom treba proučavati i pitanje spoznaje, jer nije važan samo objekt, nego i subjekt koji spoznaje, te kojim organima može on spoznati i odakle mu ta sposobnost?

U prvoj knjizi »O duši« (De anima) Aristotel izlaže učenje svojih prethodnika o duši, njenom sastavu i djelovanju, ali, nijedno rješenje ga potpuno ne zadovoljava. Budući da je duša djelatna sila, ona mora imati i svoje stupnjeve razvoja, već prema tome, u kojem živom biću se nalazi, da li na pr. u životinji ili pak u čovjeku. Taj proces prelaženja lakše je pratiti od nižeg stupnja prema višem, zbog čega redoslijed ispitivanja ide od biljaka preko životinja do čovjeka, a sposobnosti nižeg stupnja uvijek su sadržane u višem.

U II. 2. (de an.) Aristotel kaže, da se život manifestira: hranjenjem, rastom (kretanjem), percipiranjem i mišljenjem. Dosljedno tome i biljke žive, i moć njihove duše je samo u hranjenju, t. j. one provode samo vegetativni život. Duša životinje pored sposobnosti hranjenja ima i osjetilni život, a čovječja duša pored vegetativnog i osjetilnog života ima i razumsku moć, i razum je ono, čime duša razmišlja i shvaća. (de an. III. 7.).

Aristotelova psihologija je u vezi s njegovim sistemom materije i forme, te je duša forma tijela, a tijelo materija,

koju duša kreće i oblikuje (de an. II. 1.). Kao što forma ne egzistira bez materije, tako ni duša bez tijela, iako duša nije tijelo, nego samo određenje tijela (de an. II. 7.) Tim stavom Aristotel istupa protiv materijalističkog nazora o duši — koji je tvrdio da je duša materijalna i nije neka posebna supstancija, koja bi oblikovala tijela. Da bi što više istakao razliku između svog učenja i materijalističkog, Aristotel definira dušu kao prvu entelehiju organskog živog tijela, t. j. duša je aktivni princip tijela, koje je kao materija samo pasivnost.

Kad bi čovjek imao samo dušu, on ne bi mogao spoznavati vanjski svijet, niti bi mogao odrediti svoj odnos prema vanjskom zbivanju. Da bi to pitanje razmotrio, Aristotel se vraća empirijskom ispitivanju psihičkog života, napušta začas svoje metafizičko gledanje te vrlo opširno ispituje sposobnost i djelovanje naših osjetila. Osjetila ne mogu pribavljati opažaje, ako pred sobom nemaju vanjske objekte (de an. II., 5), koji postoje prije samog opažanja. U tim polaznim mjestima spoznaje Aristotel je materijalist. On dalje kaže — da mišljenje može zamišljati predmete, i kad oni nisu prisutni, što nije slučaj s osjetima i opažajem, koji se uvijek odnosi samo na pojedinačno, a bez vanjskog objekta nema ni opažanja. Do osjetila ne dolaze slike samog predmeta (kao što misle atomisti), jer osjetila mogu spoznavati samo preko posrednika (na pr. zraka, vode, mesa — ono je medijum za opip), pa stoga kaže Aristotel, da Demokrit nema pravo, kad misli, da bi se na nebu vidio mrav, kad bi međuprostor bio prazan.

Ako podražaj od vanjskog objekta nije postigao svoju minimalnu granicu (limen), ne može nastati osjet, a isto tako, ako je taj podražaj prejak, on razara organ, koji tada nije u stanju da primi osjet (de an. II, 11, III. 2.). Stoga područje osjeta ima svoje određene granice, i svako određeno osjetilo sposobno je samo za svoju funkciju. Ipak svim osjetilnim organima, zajedničko je to, da preuzimaju osjet bez materije (slično otisku u vosku, gdje je sadržana samo forma na pr. prstena, ali ne i njegova materija). Ako svako pojedinačno osjetilo može vršiti samo svoju određenu radnju, onda nastaje pitanje, kako dolazi do toga da se istodobno primaju osjeti kroz više organa, i o njima čovjek ima jedinstvenu sliku. Tu

se Aristotel približava shvaćanju *svijesti*, ali to on nije izrazio tako, nego misli da mora postojati zajedničko osjetilo (sensus communis), koje svoje sjedište nema u mozgu (Alkmeon, Demokrit), nego u srcu. To zajedničko osjetilo omogućuje, da čovjek koordinira sve osjete. No Aristotel se mnogo udaljio od svojih prethodnika, kad smatra da je ta djelatnost u srcu, a ne u mozgu, koji je za Aristotela samo organ za hlađenje krvi.

Kao što osjetila bez vanjskog objekta ne mogu proizvoditi osjete, tako ni ljudska spoznaja ne može početi spoznavati, ako nema određenog, pojedinačnog predmeta. Preko opažaja i predodžbe dolazi se do pojma o predmetu i nikad se ne može izjednačiti opažaj i mišljenje (što je učinio Empedoklo), jer kaže Aristotel — opažaj je svojstven svim živim bićima, a mišljenje nije. Opažaj je uvijek istinit, a mišljenje može biti i pravilno i pogrešno, već prema tome, kako je izrečen sud (de an. III. 3.). U daljnjem izlaganju o nauci i njenom predmetu Aristotel prestaje biti empiričar, i vraća se Platonu, tvrdnjom, da predmet nauke ne može biti pojedinačno, nego samo opće (de an. II. 5), jer kad ne bi ništa egzistiralo osim pojedinačne stvari, tada uopće ne bi bilo nauke (Met. III.), jer bi se tada — prema Aristotelu — morao izjednačiti opažaj s naukom. Nauka je moguća samo o općem (opće je jedno u mnoštvu), a ipak nijedno opće ne znači »to« nego samo svojstvo »toga«, a pojedinačna supstancija označuje »to«. Zatim dalje (Met. IV., de an III.) kaže, da mora postojati objekt izvan subjekta, od kojeg će spoznaja polaziti, a ipak taj pojedinačni predmet nije predmet nauke.

Kod Aristotela je prva supstancija svaki pojedini konkretni predmet (jedinstvo materije i forme), a ipak to, što je supstancijalno, nije predmet nauke, nego opće, koje je prema Aristotelu samo druga supstancija. Prema tome bi druga supstancija morala biti viša realnost, što nije slučaj kod Aristotela, pa s pravom *E. Zeller* — u svojoj historiji filozofije govori, da se u tom pitanju Aristotel zapleo u protivrječnost, koju nije riješio u svom sistemu, i da to nije slučajna pogreška, nego velika protivrječnost sistema, jer nije priznao supstanciju za predmet spoznaje.

Konačni proces spoznaje vrši se u umu *(νοῦς)*, koji je za Aristotela, kao i za Platona samo dio duše. I u shvatanju uma Aristotel napušta tlo empiričara i vraća se ponovo Platonu, samo s tom razlikom, da je to pitanje shvatio dosljedno svom sistemu materije i forme, t. j. odnosa pasivnog i aktivnog. Prema Aristotelu postoje dva uma: pasivni *(νοῦς παθητικός)* i aktivni *(νοῦς ποιητικός)*[7] Pasivni um uvijek je u vezi s materijalnim. On je prazna ploča (tabula rasa), na koju osjetila upisuju ono, što primaju i duša bez njega uopće ne može misliti. On je prolazan kao i individuumi, a u sebi sadrži sve samo potencijalno. Za razliku od njega aktivni um je božanskog porijekla. On ulazi u čovjeka izvana, odvojen je od sveg materijalnog, nepromjenljiv je i po svojoj suštini je čista aktualnost (de an. III. 5). Taj aktivni um sređuje i misaono oblikuje ono, što se na pasivnom ispisuje, a kad tijelo umre, on izlazi iz njega, jer je besmrtan. On je zajednički svim ljudima, i kao što je ruka oruđe svih oruđa, t. j. ruka može napraviti razna oruđa, tako je i taj aktivni um forma svih formi (*εἶδος εἰδῶν*, de an. III. 8), jer je nepostao i vječan.

Treba primijetiti, da Aristotel mnogo ne govori o odnosu ta dva uma, pa je teže odrediti šta je on mogao o tom misliti. Ipak Aristotel ističe, da pasivni um nastaje i propada zajedno s tijelom, te se uopće ne može govoriti o individualnoj besmrtnosti kod Aristotela, jer je aktivni um opći i svima ljudima zajednički, a nije pojedinačna, individualna oznaka.[8] Duša je

---

[7] Taj termin tako izražen ne potječe od Aristotela, nego od Aleksandra iz Afrodisijade, koji ga je tako označio prema sadržajnoj strani Aristotelovog učenja.

[8] Oko pitanja individualne besmrtnosti kod Aristotela nastala su dvojaka shvatanja.

Aleksandar iz Afrodisijade (200 n. ere) držeći se Aristotelovog učenja — da je duša samo entelehija tijela i propada zajedno s njim — dokazivao je da nema govora o individualnoj besmrtnosti kod Aristotela. Nasuprot njemu, arapski filozof, istaknuti poznavalac i komentator Aristotela Averoes (1126—1193) učio je da ljudi učestvuju u besmrtnosti aktivnog uma dok je on u njima, i kršćani — pristalice Averoesovog tumačenja, tvrdili su, da se besmrtnost tog aktivnog uma (intellectus activus) može dovesti u vezu s kršćanskom dogmom o besmrtnosti individualne duše. Kršćanski skolastičari, Albert Veliki i Toma Akvinski, borili su se protiv tog shvaćanja besmrtnosti duše, a cijelu stvar je »pomogao« i papa Leo X, koji je prokleo to arapsko tumačenje.

Ta polemika između aleksandrista i averoista bila je vrlo velika u Italiji tokom 15. i 16. vijeka i na kraju se pokazalo, da se ipak Aristotel ne može dovesti u sklad s kršćanskim dogmama, niti se kod njega može govoriti o individualnoj besmrtnosti duše.

pak samo forma tijela i prestaje postojati, kad tijelo nestane. Prema tom shvatanju nemoguće je tražiti ličnost kao cjelinu na osnovu takvih psiholoških određenja. Osjetila pružaju samo osjete o vanjskim predmetima, koje skuplja zajednički organ (u opažaje), i taj opažajni materijal svakog čovjeka nije ništa drugo, nego njegova ispisana ploča (pasivni um), a to dalje obrađuje aktivni um, koji je prema Aristotelu — božanskog porijekla, i ima svoju preegzistenciju. Tim shvatanjem Aristotel je potpuni platoničar, što mnogo umanjuje zasluge Aristotela kao psihologa empiričara.

ETIKA, POLITIKA I POETIKA

Etika

Prema Aristotelovom sistemu problemi etike pripadaju u praktičnu filozofiju, jer taj dio filozofije istražuje djelatnost ljudi i njihovu težnju da postignu sreću*(εὐδαιμονία)*, i da budu zadovoljni. Međutim u tom djelovanju ne postoji opće važeća određena norma, u čemu bi se sastojala sreća, ali ipak razum (utjecaj Sokrata) svojim shvaćanjem omogućuje volji, da čovjek uvijek postupa tako, da može raditi dobre i korisne stvari. Razumu i volji koja je u vezi s razumom i s njim zajedno djeluje odgovaraju i određena mjerila i ljudi su odgovorni za svoje postupke. Prema razumskoj i voljnoj djelatnosti ljudi, Aristotel dijeli vrline na dvije grupe, na:

1. razumske (dianoetične) i
2. moralno-etičke

Prve su po svojoj vrijednosti više i među njima se ističu: misaona djelatnost*(νοῦς)*, sigurno znanje o onome što se istražuje *(ἐπιστήμη)*. Pored te dvije vrline važna je i razboritost *(φρόνησις)* koja se očituje u čovjekovom praktičnom radu.

U moralno etičkim vrlinama (na pr. umjerenost, pravednost) uvijek se pokazuje za nas kao najbolje s r e d n j a m j e r a, — t. j. nešto između onog što je premalo i onog što je previše. Tako na pr. darežljivost kao vrlina zauzima sredinu između sebičnosti i pretjeranog rasipanja.

Taj praktični smisao etike stoji ljudima mnogo bliže, nego Platonov zahtjev, da se dostigne ono što je *po sebi* dobro (ideja Dobra). Aristotel je u svoju etiku unio one nazore, koji su vladali u klasnom društvu. Kako u društvu ne zauzimaju svi ljudi jednak položaj, niti su jednakih moći, to se ni na području etike ne može zahtijevati jednakost normi za sve ljude. Svatko ima vrlinu svog staleža kao i prirodnog stanja. Za ženu je drugi propis nego za čovjeka, a opet za roba drugi nego za slobodnog. Ljudi su između sebe jednaki samo unutar istog staleža (diobena pravednost, iustitia distributiva), ali u pravima i časti stoje iznad ljudi nižeg staleža. Ipak država mora počivati na *pravednosti* (formalno izjednačenje ljudi) i obraća pažnju na ljudska djelovanja, a ne na pojedina lica. Samo pravedna država osigurava život cjeline, a te probleme obrađuje već Aristotelova politika.

Politika

U praktični dio filozofije pripada i politika. Kao što je Aristotel u etici više cijenio razumske vrline nego etičke, tako i u političkom shvatanju više cijeni opće, nego pojedinačno, te na taj način svoja razmatranja iz teoretskog dijela filozofije primjenjuje na praktična pitanja države i društva. Otprije je već poznata Aristotelova teza, da je opće po prirodi prije pojedinačnog, pa je stoga država po prirodi prije nego porodica i pojedini čovjek (Pol. I. 2), jer cjelina mora biti prije nego dio.

Niži stupanj od države je seoska zajednica, zatim dolazi porodica, a onda pojedinac, što sve, gledajući vremenski, prethodi državi, ali ne po prirodi, t. j. po svrsi. Prema tome, svaki pojedinac je po prirodi vezan uz državu i po prirodi je političko biće *(ζῷον πολιτικόν)*, čime Aristotel ističe vrijednost univerzalizma. U državi nitko nije sam sebi dovoljan, da bi mogao živjeti bez drugog, jer tako mogu jedino živjeti ili životinje ili bog (Pol. I. 2).

U svom daljnjem izlaganju, Aristotel govori kako ima ljudi, koji su po prirodi robovi (Pol. I. 5, VII. 2) i oni uz domaće životinje pomažu u privrednim i kućnim poslovima. Osim

robova po prirodi ima ih, koji su postali robovi po zakonu, na pr. ratni zarobljenici, a mudrost gospodara se sastoji u tome, da sve robove zna upotrebljavati za raznovrsne poslove (Pol. I. 7.). Dalje kaže da kao što po prirodi ima robova, tako ima po prirodi i ljudi, koji su određeni da vladaju (Pol. I. 13), iz čega se jasno vidi, da Aristotel nije poznavao društveno-historijske osnove postanka tih odnosa.

Zatim ističe da nema vječnih normi u državnom uređenju, pa govori kako je i pravo građanina relativno, jer netko je građanin u demokraciji, a može sva ta prava izgubiti u oligarhiji (Pol. III. I), jer u njoj samo bogati mogu uzimati učešća u političkom životu. Robovi nemaju građanskih prava, jer država je zajednica samo slobodnih ljudi (Pol. III. 6). Među slobodnim ljudima opet postoji razlika u tome, da su jedni siromašni, a drugi bogati, a cilj države je da njeguje i popravlja ljude, te je njen smisao egzistiranja potpuno etičan.

Aristotel nije bio kozmopolit kao neki sofisti, nego smatra da su barbari svi oni, koji nisu Heleni, i oni su po prirodi određeni da budu robovi. Dalje je njegov ideal države antički polis (grad — država), a ne ogromne države Orijenta, zbog čega nikad nije odobravao Aleksandrove planove i pohode, da bi postigao što veću državu i upravu.

Kao što je u etici postavio vrlinu kao sredinu između onog što je premalo, i onog što je previše, tako je to i za državu, kako po veličini, tako i po odnosu snaga pojedinih slojeva. Država ne može biti trajna, ako u njoj vladaju ili samo bogati ili samo siromašni, jer su oni stalno u međusobnim borbama, nego državu osigurava samo *srednji stalež*, a da je on najbolji pokazuje i to, da su iz njega proizašli i najbolji zakonodavci, kao na primjer Solon i Likurg (Pol. IV. 11.).

Dalje Aristotel smatra da je privatno vlasništvo prirodna pojava, pa odbacuje i oštro kritikuje Platonovu teoriju države, i njen komunizam (potrošni) za prva dva staleža.

Najslabija strana Aristotelove teorije države — koja nije izašla iz okvira robovlasničkog uređenja — jest njegovo shvatanje da ima ljudi koji su već po prirodi određeni za svoj društveni položaj.

U treći dio Aristotelovog filozofskog sistema spada umjetničko (oblikovno) stvaranje, koje Aristotel nasuprot Platonu smatra vrlo važnim, jer umjetnost, iako je oponašanje prirode, ipak prikazuje i oblikuje ono opće, tipično i stoga je umjetnost važnija nego historiografija, koja opisuje samo pojedinačno. I taj dio je u vezi s Aristotelovim nazorom, da je opće važnije nego pojedinačno, i umjetnik treba više odabirati ono, što je vjerojatno, makar i ne bilo moguće, nego ono, što je moguće, ali je nevjerojatno.

Umjetničko djelo ispunjava trovrsnu svrhu. Ono može služiti 1. za odmor i duhovno osvježenje, 2. kao odgojno sredstvo i 3. za očišćenje*(κάθαρσις)* afekata sažaljenja i straha, što se postiže tragedijom.

Drugi dio »Poetike«, koji govori o teoriji katarse, izgubljen je, pa postoje razna mišljenja, šta je Aristotel o tome mislio.[9] Aristotelova Poetika je polemika protiv Platonovog nazora o umjetnosti kao oponašanju, koje se nalazi tek na trećem mjestu (ideja — priroda — umjetničko djelo), i on je svojim shvaćanjem — da umjetnost izražava opće, i da vrši djelovanje na ljude, izvršio velik utjecaj na području umjetničkog stvaranja.

* * *

---

[9] Ovdje se ne može opširno govoriti o raznovrsnoj literaturi koja se bavi tim pitanjem, nego se mogu spomenuti samo neki autori.

Lessing (1729—1781) (»Hamburška dramaturgija«) je mislio da se radi o očišćenju i preobražaju afekata u etičkom smislu, a J. Bernays (1824—1881) da se katarsa ima shvatiti kao očišćenje afekata u medicinskom smislu (udaljavanje nezdravih afekata), dok je francuski tragičar Corneille (1606—1684) (Trois discours sur la tragédie) tvrdio da je dovoljno da se izazove samo jedan afekt, bilo samilost, bilo strah, što međutim nije u skladu s Aristotelom.

Na osnovu toga što Aristotel govori u »Poetici« — da ljudi gledajući slike spoznaju vanjske predmete, t. j. da umjetnost ima i gnoseološki karakter, postavio je dr. Miloš N. Đurić — novu tezu o Aristotelovoj definiciji tragedije, i značenju katarse u svojoj raspravi: »Jedan nov pokušaj objašnjenja Aristotelova shvaćanja katarse.« Beograd, 1933. gdje je istakao gnoseološku stranu tragedije, i ukazao na drugačiji oblik teksta (iz X. vijeka) u definiciji tragedije, nego što se danas upotrebljava. U tom rukopisu iz X. vijeka, stoji prema mišljenju dr. Đurića pravi izraz: *μαθημάτων* (saznanja — gen. plurala), kojeg su izdavači u 16. vijeku promijenili u: *παθημάτων* (afekata, gen. plur.) i uslijed te izmjene nastaje i drugačije tumačenje Aristotelovog definiranja tragedije.

Na kraju, može se o Aristotelu reći da je svojom univerzalnom djelatnošću razvio grčku filozofiju do vrhunca, zbog čega je Marks i rekao, da je Aristotel — Aleksandar Veliki u grčkoj filozofiji. On ne samo da je nastavio istraživati ono, što su započele ranije filozofske škole, nego je prvi osnovao neke naučne discipline, (logiku, botaniku, zoologiju i psihologiju), koje dotle nisu uopće postojale. Težio je uvijek da spozna istinu i sam je rekao, da istinu treba više cijeniti nego prijatelje kad griješe (odnosi se na Platona) i pošao svojim putem u filozofiji, koji je ispunjen kako materijalizmom tako i idealizmom, što je on često puta pokušao sjediniti, da bi došao do nekog rješenja.

On je stoljećima vladao umovima Istoka i Zapada, te je izvršio utjecaj kako na arapsku i židovsku, tako i na evropsku srednjovjekovnu filozofiju i bio duhovni vođ evropske misli sve do konca 16. vijeka.

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

1. HOMER

ILIJADA

Homer moli muzu da mu pomogne opjevati Ahilejevu srdžbu i druge događaje u ahejskoj (grčkoj) vojsci. Ahilej je morao odstupiti Agamemnonu lijepu robinju Briseidu, jer je Agamemnon tek poslije strašne kuge pristao da vrati zarobljenu kćer Apolonovog svećenika Hrisa.

Mati Ahilejeva Tedida moli Zeusa da se osveti Ahejcima zbog uvrede koju je doživio njen sin.

PRVO PJEVANJE

3. 21. dan. Zeus i Tetida. Gozba bogova. 493—611.

Kada dvanaesta zora izatog nastane opet[1],
Onda se vječiti svi na Olimp povrate bozi,
A Zeus pred njima prvi. Riječî se svojega sina
Tetida sjetivši tad iz dubina izađe morskih,
Rano se ona popne na Olimp i na nebesa.
Nađe gromoglasnog Zeusa gdje od drugih sjedi na strani
Na najvišem vrhuncu mnogoglave Olimpske gore,
Uza nj se posadi ona i koljena obujmi njemu
Ljevicom, desnicom pak ga za podbradak primi i Zeusa[2]
Gospoda, Kronova sina, ovako moliti stane:
»Ako, Zeuse o oče, med besmrtnicima tebi
Djelom il' besjedom kojom ugodih, izvrši mi želju:

[1] Dvanaest su dana boravili bogovi kod Etiopaca, kako je rečeno već u st. 425. Ovih 12 dana zajedno s onih 9, što je trajala kuga u ahejskoj vojsci, čini 21 dan od dolaska Hrisova k Agamemnonu, čime upravo počinje Ilijada.

[2] Ponizni molitelji primaju u Homera za podbradak onoga koga mole.

Mojega sina počasti, od ostalih koji je ljudi
Najkraćeg v'jeka, a sada junacima kralj Agamemnon
Pogrdi njega, jer uze mu dar i ima ga sada.
Nego otiđi i gledaj, da Hera ne opazi tebe,
Dotle Trojancima snagu udjeljuj, dokle Ahejci
Moga ne počaste sina i dikom ne uzvise njega.«
Nebeski oblačnik Zeus ne odgovori ništa, već dugo
Sjeđaše šuteć, i kako za koljena Tetida njega
Primi, tako ga drža obujmiv ga i rekne opet:
»Daj nepromjenito meni obreci i glavom namagni
Il' mi ukrati, ta nije te strah, da dobro saznadem,
Da sam u najmanjoj ja u časti od boginja sviju.«
Vrlo ozlovoljen njojzi nebesa oblačitelj reče:
»Ao nevolje, kako me ti u omrazu s Herom
Nagoniš! ona će mene riječima pogrdnim dražit,
Ta i onako me ona med besmrtnim bozima vazda
Napada veleć, u boju da Trojcem sam ja na pomoći.
Nego otiđi i gledaj, da Hera ne opazi tebe,
A ja ću brinut se već, da izvršim sve to. A sada
Ja ću ti glavom svojom namagnut, da vjeruješ meni,
Jer obećanje je to od mene najveće med svim
Besmrtnim bogovima, ne dade se uzeti natrag,
Bez prijevare vrši se sve, što namagnem glavom.«
Reče i obrvama Kronion namagne mrkim,
A ambrosijska kosa sa glave se gospodu prospe
Besmrtne, i on sav potrese veliki Olimp.
Tako uglave oni i rastanu se, — a ona
U more duboko skoči sa blistavog Olimpa sašav,
A Zeus ode u svoje u dvore, i svi se bozi
Dignu pred svojim pred ocem sa sjedala; nitko se nije
Njega usudio čekat, već iziđu svi mu u susret.
Onda se posadi on na prijestolju; ali je Hera
Bila spazila dobro, kad s njime viječala bješe
Tetida srebrnih nogu, starine morskoga kćerka.

Zbog toga Hera grdi Zeusa, nazivajući ga podmuklim, jer potajno za njenim leđima hoće provesti ono što je obećao Tetidi. Zeus ostaje kod svoje namjere i odgovara Heri:

»Vazda, o čudna ženo, naslućuješ, vidiš me vazda,
Al' ništa ne ćeš moći učiniti, nego ćeš biti
Sve mi od srca dalje, a to će te mučiti jače.
Neka je, kako si rekla, al' meni tako je milo!
Nego de sjedni i šuti i moju poslušaj riječ:
Pazi, da ne bi ti svi pomoći olimpski bozi
Mogli, kad pristupim k tebi i rukama udarim krutim.

Pod tom prijetnjom Hera je popustila. Poslije te prepirke Hefest je tješio svoju majku Heru, a zatim je počela gozba bogova.

Tako se cio dan do zalaska samog sunčanog
Gošćahu bozi, i gozbe premaklo se nije im srcu
Podjednake, ni Muza, ni forminge divne, Apolon
Što ju je držo, i Muze na izmjenu pjevahu krasno.
A kad već zađe sjajna sunčana svjetlost, — počivat
Onda otiđu bozi u dvore svaki u svoje,
Gdje je kojemu stan rukotvorac preslavni Hefest
Bio načinio svojom vještinom i umom, pa tada
I bog olimpski Zeus munjobija spavat u krevet
Ode, gdje i prije spaše, kad sanak bi snašo ga slatki;
Tu je legavši spavo, a uza nj zlatotrona Hera.

Homer: »Ilijada«. (Tekst i bilješke iz prijevoda T. Maretića, M. H. 1948.)

ODISEJA

Bogovi su odlučili da se Odisej, poslije dugog lutanja vrati kući. U Odisejevoj kući mnogi prosci prose njegovu ženu, ali ih ona sve odbija, uz pomoć svog sina Telemaha, koji kasnije odlazi mnogim grčkim junacima iz trojanskog rata, da pita za svog oca — Odiseja, ali nitko mu nije mogao ništa određenije reći.

Bogovi narede nimfi Kalipsi, — koja drži Odiseja već sedmu godinu — da ga mora pustiti kući. Odisej je putem doživljavao još mnogih neugodnosti, i na kraju mu savjetovaše da ide u podzemni svijet, gdje će čuti od pravednog Tiresije svoju budućnost, i što sve treba uraditi da sretno dođe kući.

Odisej dođe do međa mora i Okeana i uđe u podzemni svijet.

JEDANAESTO PJEVANJE

MRTVAČKO CARSTVO

9. Jednodnevni put k Okeanu i Kimercima. 1—22.

A kad dođemo k lađi, kad k morskoj dođemo vodi,
Onda najprije lađu u pučinu rinemo divnu,
Jedra i katarku tad jednakobokoj dignemo lađi,
Zatim u lađu ovce upustismo, onda i sami
Uđosmo žalosti puni te bujne ronjasmo suze.
Vjetar iza lađe naše mrkokljune zgodan nam pošlje
Boginja strašna Kirka ljepokosa sa glasom ljudskim,
Neka nam nadima jedra i prijatelj bude nam dobar.
A kad već sprave sve uredismo po lađi crnoj,
Sjedosmo, a vjetar tada i krmar krenuše lađu.
Čitav je brodila dan, a jedra joj naduta bjehu.
Utone sunce, i svi se po redu zamrače puti.
Lađa nam nađe međe Okeana dubokih struja;
Zemlja je tamo i grad Kimerana, koji su mrakom
Obaviti i maglom; žarkovito nikada sunce
Lučama svojim na njih ne gledi, ni onda, kad gore
Ono uzlazit stane sa zemlje na zvjezdano nebo,
Ni onda, kad se k zemlji s nebesa naginje dolje,
Nego strahovita noć nad jadnicima širi se tima.
Onamo dođosmo s lađom i pristasmo, a onda ovce
Uzevši uzduž struje okeanske pođosmo svi mi,
Dokle ne dođosmo k mjestu, kud Kirka nam rekla je doći.

10. VII. doživljaj: U mrtvačkom carstvu. 23—332.

A. Priprave za pitanje mrtvih. 23—50.

Ondje žrtve pridrže Perimed i s njim Euriloh,
A ja oštri mač od bedra povučem i tada

Jamu iskopam lakat dugačku u šir i u dulj,
Okolo jame svim mrtvacima izlijem žrtvu,
Najprije mednoga pića, a zatim slatkoga vina,
Napokon vode, i sve to obasuh bijelim brašnom.
Mnogo obricah mrtvim slabomoćnim, da ću im kravu
Najbolju jalovicu, na Itaku kada se vratim,
U kući žrtvovati i lomaču napunit dobrim.
Jošte napose obećah, Tiresiji žrtvovat da ću
Crna crncata ovna, što dika je našega stada.
Pošto se već naobricah i molbama kad se namolih
Silnim mrtvacem, tad ovcu i ovna nad jamom onom
Zakoljem; crna krvca poteče, i duše tada
Pokojnih ljudi odozdo iz Ereba kupit se stanu,
Nevjeste i mladići, mnogotrpni također starci,
Nježne djevojčice dođu, što srce im skoro postrada,
Dođu, koje je nekad mjedokovno koplje probolo,
S krvavim oružjem dođu, što padoše nekad u boju;
Dođu koji odakle i nađu se cičeći strašno
Okolo one jame, bljedoća me osvoji i strah.
Onda drugovima svojim zapovjedim te im prikričim,
Neka ogule ovna i ovcu, koje je ljuta
Zaklala mjed, i nek ih sažegu bogove moleć,
Jakoga moleć Aida i užasnu Persefoneju,
A ja oštri mač od svojega bedra povučem
I sjednem tamo te prije Tiresiju nego što pitah,
Nikog mrtvaca ne pustih slabomoćnog krvcu da pije.

Najprije je došla duša Elpenora, koji je umro u Kirkinim dvorima, i ostao nesahranjen te moli Odiseja, kad se vrati, da mu tijelo pokopa, što Odisej obeća da će učiniti. Poslije dođe Tiresijina duša i govori Odiseju što će još na putu doživjeti, i šta treba raditi da sretno dođe kući. U taj čas Odisej ugleda i dušu svoje majke, i vrlo se rastuži, jer je ona bila živa, kad je on od kuće pošao u trojanski rat.

U razgovoru s majkom, sazna i to, da je ona umrla zbog velike čežnje za njim. Ona mu je odgovorila na mnoga pitanja i na kraju mu je rekla i o udesu mrtvih:

Jer kad smrtnici umru, ovaka je njima sudbina:
Žile im kosti više ne drže s mesom, već sve to
Njima uništava strašni, siloviti i žarki oganj.
Kako njihova duša iz kosti otiđe b'jelih
Ali im duša odleti i lepeće na sanak nalik.

Kad je otišla duša njegove majke, tada su se Odiseju približile duše pokojnih junaka, Ahileja, Patrokla, Antiloha i Ajasa. S njima je govorio o njihovom udesu, a zatim je među ostalim bio i s dušama Tantala i Sisifa, i na kraju s Heraklom. Poslije tih razgovora — Odisej izađe iz podzemnog carstva i nastavi put prema svojoj kući.

Homer: »Odiseja«. (Tekst iz prijevoda
T. Maretića. M. H. — 1950.)

2. HESIOD

IZ »DJELA I DANA«

Hesiod je poslije smrti oca imao parnicu sa svojim bratom Persom. Na sudu je loše prošao, jer je njegov brat podmitio sudije.

Hesiod piše, da će besmrtni bozi kazniti opačine jer su oni protivnici nepravde.

Poslije opomene bratu, on govori *o porijeklu ljudi:*

Zlatan najprije rod su stvorili smrtnika ljudi
Besmrtni bogovi, što na Olimpu imaju kuće.
Bilo je to, kad Krono je vladao nebom.
Kao bogovi ljudi su živjeli bezbrižne duše
Od svake muke daleko, bez jada nit' ih je starost
Zatekla bijedna, jednako uvijek su krepke im bile
Noge i ruke u naporu, izvan nevolje svake
Kao svladani snom su umirali. Sve im je bilo
Lijepo: plod im žitorodna zemlja je nosila uvijek,
Sama od sebe mnog i obilan, po volji mirno
Oni su poslove svoje obavljali u svakom dobru,
Bogati stadom i besmrtni bili su bozima mili.
A kad je ovo ljudsko zemlja pokrila pleme,
Odlukom velikog Zeusa oni su postali dusi
Dobri i skloni, zemaljski, čuvari smrtnika ljudi,
Kojino čuvaju pravdu i paze na drska zločinstva,
Oblakom zaodjeveni idući svuda po zemlji
Daruju blago — takova im je vladarska služba.

Drugi su opet rod mnogo slabiji, srebrni zatim
Stvorili bogovi, što na Olimpu imaju kuće,
Pređašnjem zlatnomu niti rastom slični ni duhom.

Stotinu ljeta se hranio dječak u brižljive majke,
Igrom se baveći, nejak i lud, u rođenoj kući,
A kad je dozreo i do muževne došao mjere,
Samo su kratko živjeli vrijeme trpeć boli
Od nerazbora, gdjeno se griješne obijesti nisu
Čuvati mogli drug prema drugu niti su htjeli
Bogove štovati niti im žrtve prinositi svete,
Kako je pravo i po običaju. Zeus ih je stoga
Kronović ljutit pokopao, časti jer davali nisu
Blaženim bozima, što nastavaju olimpske dvore.
Kad je i ovo ljudsko zemlja pokrila pleme,
Po njem od ljudi su podzemni nazvani blaženi dusi
Drugoga reda. Ipak i njima pripada slava.

Rod je tad opet drugi stvorio, treći po redu
Zeus-bog, mjedeni, ni po čem onom srebrnom sličan,
Tvrd kō od jasena, strašan i silan. Aresa djela
Jadovna njima su bila na umu i obijest, a nisu
Žita jeli, neukroćenoga bili su duha;
Srčani, surovi, silnu su imali snagu, s ramena
Ruke su pogubne visjele na golemome tijelu,
Mjedeno bilo je oružje njihovo, mjedene kuće,
Mjeđu su težili zemlju, za željezo ne znajuć crno.
Vlastitim rukama svladani oni su pali u propast
U gliboviti stan grozote podzemnog Hada.
Neslavno. Smrt ih je strašne, kakvi su upravo bili,
Uzela crna i svijetlo napustiše sjajnoga sunca.

Nakon, što je i ovo pleme pokrila zemlja,
Drugo je opet, po redu četvrto Kronović Zeus-bog
Na mnogohranoj stvorio zemlji, pravednije, bolje:
Ljudi junaka, božanski rod, polubogovi što se
Zovu, na beskrajnoj zemlji, prije nas pokoljenje.
Jedne od njih rat i bojna ubila vreva,
Drugi po Tebom sa sedmero vrata, u Kadmijskoj zemlji
Padoše baš u svađi za stada Edipa kralja,
Drugi pogiboše, kad preko bezdana morskog u Troju

Lađama krenuše Helene radi ljepotice žene.
Neke je ondje zaista smrtna zadesila svrha
Nekim daleko od ljudi stanovat i živjet odredi Zeus-bog
Kronović silni, pobijenima na kraju zemlje,
I od besmrtnika daleko, a Krono zavlada njima.
Tu dakle oni na otoku blaženih bezbrižna srca
Stanuju kraj Okeana duboko virovitih vodā
Sretni heroji, kojima medene plodove nosi
Tri put na godinu zemlja obilnu dajuć hranu.
Kamo sreće, dioničar da nisam petoga roda
Već da sam ili prije umro il' kasnije rođen.
Gvozdeno pleme ovo je sada i nikad ga ne će
Dnevna minuti muka i tuga, pa ni po noći.
Jadnici ljudi, teške će bozi zadavat im brige.
Ipak i zlu će se njinom dobro primiješati neko.
I taj će rod govorljivih ljudi zatrti Zeus-bog,
Sijede sljepočnice kad od rođenja na svijet donesu.
Niti će otac djeci, nit djeca bit će podobna ocu,
Ni spram domaćina gost, kako valja, ni drug prema drugu,
Niti će brat biti mio, negda kako je bio.
Rođenom ocu i majci uskratit će čast u starosti
I u govoru još ih riječima grdit teškim,
Zlotvori božji, što osvetu ne znaju, niti će oni
Roditeljima starim dužnu davat hranu.
Šaka će suditi, jedni će drugima gradove harat
Ne će se cijeniti zakletva prava ni pravda ni dobro
Više će štovat čovjeka, koji zloću i obijest
Počinja, pravo će jačega vladat', a stida će nestat,
Zao će u govoru povrijediti boljega muža,
Podmuklim riječima i to pokrijepiti zakletvom krivom
Zavidnost crna bijedna sve će pratiti ljude
Zlobnim glasom, zloradim srcem i žalosnim licem.
Tada na Olimp sa zemlje, gdjeno su široki puti,
Stid će otići i Zazor među bogove vječne,
Bijelim ogrtačem lijepo zaodjevši tijelo,

Rod napustit će ljudski, a smrtnicima će patnje
Nevolje ostat i od zla obrane ne će imati.«

Hesiod opet govori kako bi svi morali paziti da se *izvršuje pravda:*

»Oj vi, vladari, sami razumijte suđenje ovo:
U blizini ljudi se nalaze besmrtni bozi,
Bdijući, ako kad jedni druge postupkom krivim
Zatiru i baš ništa za osvetu ne mare božju.
Trideset tisuća tako na zemlji, mnoge što hrani,
Ima nad ljudima smrtnim besmrtnih božjih čuvara,
Koji čuvaju pravdu i paze na drska zločinstva
Maglom zaodjeveni idući svuda po zemlji.
To je Pravda, djevica vječna, Zeusova kćerka
Slavna i čašćena od stanara olimpijskih dvora.
Kada bi je tko povrijedio krivo čineći s nepoštovanjem,
Mahom bi ona sjela uz oca, Kronova sina,
I optuživala ljude nepravedna duha, dok narod
Ne plati kaznu za grijeh upravljača, što premda krivu
U zloj namjeri izriču drugamo skrenuvši pravdu.
Pazeći na to, vladari, i darova pohlepni svagda
Sudite pravo i smetnite s uma presude krive.

Sam sebi u zlu radi, drugome o zlu tko radi.
Nakana zla je najgora onomu, koji je ima.«

Savjet za poljske radove:

»Kada Plejade, kćeri Atlantove izlaze, žetvu
Početi treba, kad zađu, onda na oranje pođi.
Četrdeset se dana one kriju i toliko noći,
Ali kad opet u kruženju godine one se jave,
Istom je onda vrijeme za žetvu da željezo oštriš.
Takav je zakon polja za one, koji uz more
Stanuju kao i one tamo u pitomu dolu

Dalje od mora valovita, tustu što imaju zemlju
Gol treba da siješ i gol da oranicu oreš,
Gol i da kosiš, ako ćeš Demetrin posao svaki
U pravi čas da opraviš i da ti sve na vrijeme
Urodi, kako poslije ne bi morao ići
Pred kuću tuđu prosjačiti i još ne postići ništa
Kao sad što si došao k meni, ali ti ne ću
Dodat ni privrći mjeru, već radi, ludi moj Perze,
Poslove, koje su bozi dosudili ljudima smrtnim
Nikad sa ženom i djecom da ne budeš u srcu tužan
Tražio žitak u susjeda i da te oni ne prezru.«

Dalje govori bratu kada je najbolje da plovi lađom po moru, a zatim navodi *primjer njihova oca:*

»Kao što otac je moj i tvoj, što veoma lud si,
Perze, lađama plovio tražeći pošteni žitak,
Amo dok nije došao, mnoga preplovivši mora
Crnoj na lađi, Kimu napustivši eolsku nekoć,
Valjda ne bježeć od bogatstva, imutka i sreće,
Nego od bijede, koju Zeus-bog ljudima daje.
Blizu Helikona sjeo u Askri tužnome selu,
Hudom u zimi, nemilom ljeti, nikada dobrom.«

Hesiod o sebi:

»Nikad još naime nisam plovio širokim morem,
Osim u Eubiju iz Aulide, gdje su Ahejci
Nekoć prezimili sabravši naroda mnogo da krenu
Svete iz Helade protiv Troje, gdje lijepe su žene
Ja sam u Halkidu tada na takmicu Amfidamanta
Mudrog doplovio, mnoge su nagrade velikodušno
Sinovi pobjedniku obećali — samo sam, velim,
Pjesmom pobjedivši tronog odnio s ručkama lijepim
Muzama ja sam ga Helikonskim posvetio ondje,
Gdje su me milozvučno prviput obašle pjesmom.«

O dobroj i lošoj ženi:

702 »Ništa naime čovjek ne ugrabi bolje od žene,
Ako je dobra, ali i ništa strašnije od zle,
Žderonje, koja će muža ma koliko snažna sažeći
705 Sve bez vatre i starost mu rano naprtit na leđa.«

Savjet ljudima:

719 »Najljepši dar na zemlji je ljudima strpljivi jezik.
720 Umjeren govor s pravom zaslužuje najveću hvalu.
Rečeš li o kome zlo, znaj, brzo ćeš i gore čuti.«

O danima:

768 »Ovo su eto sretni od Zeusa premudrog dani,
Kada sudeći pravo narod poslove vrši.

770 Prvo početak i četvrti svet i sedmi je danak,
Kad Apolona rodi Latona sa lukom od zlata,
Onda osmi i deveti, kad je u porastu mjesec,
Oba za vršenje poslova ljudskih osobito zgodna
I jedanaesti dan i dvanaesti isto su dobri,
775 Ovce da strižeš i da radosne plodove žanješ,
Ali je dvanaesti od jedanaestog svakako bolji —
Zaista onda pauci hodeći zrakom ne predu
Cijeloga dana, dok naprotiv mravi prikupljaju rpu;
Onda nek žena postavi stan i posao počme.
780 Trinaestog dana kad mjesec raste kloni se uvijek
Sjetvu početi, ali je dobro njegovat bilje.

Usred mjeseca šesti vrlo je štetan za bilje.
Dobar je rođendan muškoj djeci, ali nije ženskoj
Pogodan ni za rođenje ni za udaju poslije.

Na početku šesti nije za djevojke dobar
Rođendan, ali valja da strižeš ovce i koze
I da pastirski obor zaokružiš, povoljan bit će.
I za rođenje dječaka, al ovi će voljeti poslije
Govor uvredljiv, laskav i lažan i šaptanje tajno.
Osmoga dana u mjesecu treba prasce i june, što buči
Škopiti, mazge pak mnogo trpeljive dvanaestog dana
Dvadesetog u mjesecu punih i najvećih dana
Rodi se dječak pametan, znajući mnogo i mudar.
Deseti dobar je rođendan za dječake, za ženske
Četvrti u sredini, za ovce i volove sjajne,
Noge što vuku i oštru paščad i strpljive mazge
Ruku položivši krotit je tada, al imaj na umu
Četvrtog dana u mjesecu s kraja i na početku
Da se čuvaš jada dušomore — vrlo je koban.

Četvrtog dana u mjesecu vodi u kuću ženu,
Pošto si pitao ptice o tom što znakove daju.

Petih se dana u mjesecu čuvaj, kobni su oni,
Kažu, da osvete Srde onda pohađaju Kletvu
Koju je vodila Takma vjerolomstva za kaznu.

Sedmoga dana sred Demetrina mjeseca žito
Sveto neka se pažljivo baci na okruglo gumno,
A drvodjelja neka za pokućе građu nasiječe
Obilnu i za lađe, koja će prikladna biti.
Četvrti dan je da počneš slabe popravljat lađe.

Deveti dan u sredini je pred veče najbolji uvijek,
Na početku je mjeseca deveti posve neškodljiv,
Dobar za sjetvu je, dobar za djevojke i za dječake
Dan rođenja i zaista nikada nije posvema zao.
Malo ih znade, najbolje da je devetog dana

U trećem dijelu složiti bačvu i jaram na šiju
Staviti volu i mazgama i brzonogu konju,
Mnogo veslačku lađu u more vinuti brzu.
Malo ih ima, što istinu ovu naviještaju pravu.
Četvrtog dana otvori bačvu, svet je nada sve
Usred mjeseca, najbolje pak je, to malo ih znade,
Iza dvadesetoga u zoru, pred veče manje.

Ovo su dani pozemljarima ljudma na korist,
Drugi su dvojbeni, bez značenja, ne donose ništa,
Ima ih, koji ističu druge, no malo tko znade.
Katkad je dan kao maćeha, katkad dobar ko mati.

Sretan i blažen je čovjek, što dobro znajući sve to
Živi i radi bez krivnje pred besmrtnim bozima vječnim,
Ptice pitajuć i izbjegavajuć prestupke griješne.«

Iz neobjavljenog prijevoda prof. Alberta Bazale

3. TALES[1]

12. ARISTOTEL, METAFIZIKA I 3. 983 b 6 = 11 A 12:

Većina je onih, koji su se prvi počeli baviti filozofijom, mislila, da su prapočela svih stvari jedino u materijalnom obliku. Naime, iz čega se sve stvari sastoje, iz čega prvobitno postaju i u što konačno propadaju, s tim da supstancija ostaje mijenjajući se samo u stanjima, — to oni nazivaju elementom i prapočelom stvari. I zbog toga misle, da ništa ne postaje niti propada,[2] jer takva supstancija *(φύσις)* uvijek traje . . .[3] (17) Ta mora da postoji neka supstancija, ili jedna ili više njih, iz kojih drugo postaje, dok ona sama ostaje stalna. Ali o broju i vrsti takvoga prapočela ne misle svi isto, nego Tales, začetnik takve filozofije, smatra vodu (kao prapočelo) [zato je i mislio, da je zemlja na vodi]. Na tu je pomisao možda došao i na temelju toga, što je opazio, da je hrana svih bića vlažna i da sama toplina nastaje iz vlage i po njoj živi [a da je ono, iz čega (sve) postaje, upravo prapočelo svega]. Zbog toga je jamačno i nadošao na tu pretpostavku, a osim toga i (otkrićem) da su sjemenke svih stvari po prirodi vlažne, a voda je

---

[1] Svjedočanstva i fragmenti filozofa prije Sokrata prevedeni su po izdanju H. Dielsa »Die Fragmente der Vorsokratiker«, i to prema VII. izd., što ga je priredio W. Kranz, Berlin 1954. U prijevodu je zadržan Diels-Kranzov redoslijed fragmenata i svjedočanstava.

Riječi, koje su u prijevodu među običnim zagradama, ne postoje u originalnom tekstu i služe samo za jasnije shvaćanje misli; sve ono, što je ovdje u uglatim zagradama, zagrađeno je i u grčkom originalu.

Parmenidovi i Empedoklovi stihovi prevedeni su u prozi.

Bilješke prevodilaca označene su njihovim inicijalima.

[2] T. j. da ništa ne postaje iz n i č e g a niti propada u n i š t a. [V.]

[3] Tu je iz originalnog teksta »Metafizike« izostavljen primjer o Sokratu, a zatim izvod: »Tako ni kod stvari nema uopće ni postajanja ni propadanja.« [St.]

u vlažnim stvarima prapočelo (njihove) prirode. Ima ih, koji misle, da su o prirodi već u davno doba jednako držali oni, koji su dugo prije sadašnjeg naraštaja prvi (to) istraživali na teološki[4] način. Oni su naime Okeana i Tetiju[5] proglasili začetnicima roda[6] i (označili) vodu kao nešto, čime se bogovi zaklinju, zapravo vodu, koju sami pjesnici nazivaju Stiks.[7] Ono, čime se kunu, najčasnije je, a najčasnije je najstarije.[8]

S grčkog preveli Vladimir Vratović i dr. Milan Stahuljak

---

[4] Teolozi — po Aristotelu — oni, koji istražuju uzroke bivanja u pjesničko-mitskom obliku: Homer, Hesiod i autori orfičkih pjesama. [St.]

[5] Prema starijem mitu Tetija je bila Okeanova sestra, s kojom se on oženio. Okean je sin Urana i Geje.

[6] Isp. u Homerovoj Ilijadi XIV 201, 302. [St.]

[7] Na pr. u Homerovoj Ilijadi XIV 271, XV 37 i dr. [V.]

[8] U prikazu »Grčke vjere« u Homerovim epovima (vidi uvod) spomenuto je mjesto, gdje se govori, da je voda uzrok svega. Prema mišljenju nekih istraživača, taj stih je kasnije unijet u »Ilijadu«. Ali, ako bi se pretpostavilo, da je od početka u sastavu teksta, to još nikako ne bi bilo ono Talesovo mišljenje, koji je vodu shvatio kao sveobuhvatnu materiju, iz koje sve postaje, dakle kao prirodni princip, koji je sam sebi dovoljan. Sva božanstva s Olimpa postala su kod Talesa suvišna, jer je on namjesto toga svega pokušao iz materijalnog bitka kao jedinstva objasniti sveukupnost mnoštvenog svijeta. Dakle, ako je kod Homera i bio onaj stih o vodi, ona nema uopće značenje prvobitnog principa, jer Homer nikako i ne postavlja pitanje odnosa mnoštva i tog jednog bitka, nego je voda (Okean) — po Homeru — i božansko biće i voda, koja teče oko zemlje.

4. PITAGORA

4. ARISTOTEL, METAFIZIKA I 5, 985 b 23 = 58 B 4:

Među njima,[1] a i prije njih, (pojaviše se) t. zv. pitagorovci, koji su se prvi počeli baviti matematikom i dalje je razvijali. Budući da su u njoj odgojeni, počeli su misliti, da su njezina prapočela (ujedno i) prapočela (svih) stvari. A jer su u matematici brojevi, po prirodi, prvi, činilo im se, da zapažaju u brojevima, više nego u vatri i zemlji i vodi, mnoge sličnosti s bitkom i s onim, što postaje. Tako je na pr. jedan odnos brojeva pravednost, drugi je duša i um *(νοῦς)*, drugi (opet još) zgodna prilika, a i od ostalih (stvari) takoreći sve (stoji) u sličnom (odnosu). Osim toga, u brojevima su vidjeli odnose i zakone harmonija. Budući da (im) se učinilo, da i (druge) stvari s obzirom na čitavu svoju prirodu postadoše slične brojevima, ali da su brojevi prvi (principi) čitave prirode, držali su, da su elementi brojeva (ujedno i) elementi svega i da je čitav svemir harmonija i broj. Ono, što su mogli u brojevima i harmonijama pokazati, da se slaže s pojavama i dijelovima neba i s uređajem čitavoga svijeta, skupili su i nastojali uskladiti. No, ako je gdje (u sistemu) zapinjalo, težili su za tim, da im čitavo učenje bude povezano. Navodim primjer: budući da (im) se čini, da je broj 10 savršen i da u sebi obuhvaća čitavu prirodu brojeva, tvrde, da i (tjelesa), koja lutaju po nebu, ima 10, ali zbog toga, što ih se vidi samo 9, oni izmišljaju protuzemlju kao deseto. No u tome sam ja na

---

[1] T. j. u isto vrijeme s Leukipom i Demokritom, o kojima govori Aristotel u prijašnjem, četvrtom poglavlju I. knjige »Metafizike«. [St.]

drugome mjestu točnije raspravio. *Aleksandar*[2] *uz ovo mjesto, p. 41, 1:* »(Aristotel) točnije govori o njima i u spisima »O nebu« i »Izjave pitagorovaca«. 75, 15: Nebeski red, što su ga od brojeva izmišljali pitagorovci, spominje u drugom dijelu spisa »Izjave pitagorovaca«. *U »Etici velikoj« I 1. 1182 a 11* (kaže pisac)[3] »Prvi je dakle Pitagora započeo govoriti o kreposti, ali ne ispravno, jer svodeći kreposti na brojeve nije u suštini spoznao kreposti. *Ta nije pravednost broj sam sobom pomnožen.*[4] *Aristotel, Metafizika XIII 3. 1078 b 21:* A pitagorovci su prije (Demokrita istraživali) neke neznatne (pojave), kojih su pojmove dovodili u vezu s brojevima, kao na pr. što je zgodna prilika ili pravedno ili brak, a onaj (Sokrat) je razumno istraživao, što je što. *Aristotel, Etika Nikomahova V 8. 1132 b 21:* A nekima se čini, da je odmazda sasvim pravedna, kao što pitagorovci govorahu. Ta definirali su, *da je odmazda (prema) drugome sasvim pravedna (stvar).*

5. ARISTOTEL, METAFIZIKA I 5. 986 a 15 = 58 B 5:

Drugi od tih istih (filozofa)[5] kažu, da ima deset počela i ređaju ih u parovima naizmjence:

granica	i	neograničeno
neparno	i	parno
jedno	i	mnoštvo
desno	i	lijevo
muško	i	žensko
ono, što miruje	i	ono, što se kreće
ravno	i	krivo
svijetlo	i	tama
dobro	i	zlo
kvadrat	i	raznostrano

[2] Aleksandar iz Afrodisijade u Kariji; živio na prijelazu iz 2. u 3. stoljeće i napisao tumačenje »Metafizici« i drugim Aristotelovim djelima, ali se u svojim komentarima udaljuje od Aristotela. [St.]

[3] Pisac nije Aristotel, nego kasniji neki peripatetičar, koji je načinio izvadak iz prave Aristotelove »Etike Nikomahove« i iz »Etike Eudemove«, koja je samo prerađena »Etika Nikomahova«. [St.]

[4] Tu posljednju rečenicu »Ta nije .... pomnožen« čitamo i u »Etici velikoj« I 1. [St.]

[5] T. j. pitagorovaca. [V.]

Čini se, da je takvo shvaćanje imao i Alkmeon iz Krotona, pa je ili ovaj preuzeo od njih tu nauku, ili oni od njega. Alkmeon je naime po dobi bio mladić, kad je Pitagora već bio starac, a izrazio se gotovo jednako kao oni. Jer on tvrdi, da većina ljudskih (stvari) ima dva principa, ali (time) ne misli određene suprotnosti, kao ti (filozofi), nego slučajne, na pr.: bijelo-crno, slatko-gorko, dobro-zlo, veliko-maleno. O ostalome je on nabacio (nešto) neodređeno, a pitagorovci su (pobliže) objasnili, koliko ima suprotnosti i kakve su. Dakle od tih jednih i drugih može se toliko (zajedničkoga) razabrati, da su suprotnosti počela stvari; no, koliko ih je i kakve su, (odredili su) oni drugi. Kako (ih) se ipak može spojiti sa spomenutim uzrocima, oni nisu jasno razradili, a čini se, da elemente shvaćaju u obliku materije. Jer kažu, da je iz elemenata kao svog sadržaja sastavljena i oblikovana supstancija.

Po tome se dakle može prosuditi mišljenje starih (filozofa), koji navode i više elemenata prirode. Ali postoje neki,[6] koji su tvrdili o svemu kao da je (samo) jedna priroda, ali ne svi na isti način, niti što se tiče točnosti (prikazivanja) niti s obzirom na (određenja) o prirodi. No objašnjavanje o njima nikako se ne slaže sa sadašnjim istraživanjem uzroka. Oni[7] naime (ne postupaju) kao neki od fiziologa,[8] koji, iako bitak uzimaju kao jedno, ipak (pretpostavljaju), da (postojeće) postaje iz jednoga kao materije. Ali ti drukčije prikazuju (stvar). Ta oni dodaju kretanje (pretpostavljajući) da (iz bitka) postaje sve, a ovi kažu, da je nepokretan.

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak.

---

[5] T. j. pitagorovaca. [V.]

[6] Jonski filozofi i Elejci. [St.]

[7] Elejci. [St.]

[8] T. j. filozofa prirode (grč. φύσις — priroda λόγος — učenje) [V.]

5. ALKMEON

5. TEOFRAST[1], OSJETNO OPAŽANJE 25 i d. (D 506) = 24 A 5:

Alkmeon najprije određuje različnost prema životinjama onih (bića), koja ne osjećaju jednako, jer tvrdi, da se čovjek od ostalih (bića) razlikuje po tome, *što samo on misli, a ostala (bića) osjećaju, ali ne misle.* Ta drugo je misliti, a drugo osjećati, i nije isto, kao što (kaže) Empedoklo. Zatim (Alkmeon) govori o svakom pojedinom (osjetu). On dakle kaže, da slušamo ušima, jer je u njima šupljina; ona ječi [mi i govorimo pomoću šupljine], a zrak odjekuje. Mirišemo nosom zajedno s udisanjem, pri čemu dah uvlačimo do mozga. Jezikom razlikujemo okuse, jer on, topao i mekan, rastapa (okuse) toplinom, a prima ih i predaje (dalje do mozga) zbog (njihove) rjetkoće i mekoće. (26) Oči gledaju kroz vodu, koja (ih) okružuje. Jasno je, da (oko) sadržava vatru, jer kad se udari (po njemu), vrcaju iskre iz njega. Mi gledamo pomoću svjetlucanja i prozirnosti, kada se (svijetlo) odrazuje, a što je ono čišće, to više (vidimo). Svi su osjeti nekako spojeni s mozgom. Zato oni i slabe, ako se mozak trese i mijenja položaj, jer zatvara kanale, kojima (se sprovode) osjeti. O osjetu opipa nije rekao ni kako nastaje, ni čime. Alkmeon je dakle do te mjere utvrdio.

11. PLATON, FEDON p 96 AB = 24 A 11:

Začudo,[2] kako sam se kao mladić zaželio te mudrosti, koju nazivaju istraživanjem prirode . . .,[3] dok sam motrio najprije

---

[1] Teofrast (oko 372—287), najistaknutiji Aristotelov učenik. O problemima filozofije napisao je 18 knjiga pod naslovom »Mišljenja fizičara«. Od toga su sačuvani samo fragmenti.

[2] To govori Sokrat. [St.]

[3] Diels je iz originalnog Platonova teksta izostavio ovdje tri retka. [St.]

ovo: Kada se toploga i hladnoga uhvati neka trulost, da li se tada, kako su neki tvrdili, stvaraju živa bića?[4] Pa da li je krv ono, čime mislimo,[5] ili zrak[6] ili vatra?[7] Ili nije ništa od toga, nego je mozak onaj, koji pruža osjete sluha, vida i mirisa; a iz toga da bi nastajalo pamćenje i mnijenje, a iz pamćenja i mnijenja, kada se smire,[8] nastaje tada znanje? *Hipokrat, O svetoj bolesti 14:* Koliko god je vremena mozak u stanju mirovanja, toliko i čovjek ima razum. 17. Zato kažem, da je mozak onaj, koji razumu daje mogućnost da se očituje.

1. DIOGEN LAERTIJE[9] VIII 83 [A 1, 1] = 24 B 1:

Alkmeon iz Krotona, Piritojev sin, reče Brotinu, Leontu i Batilu ovo: O nevidljivom i smrtnom jasno znanje imaju bogovi, a (nama) kao ljudima (dano je samo) zaključivati i t. d.

1a. TEOFRAST, OSJETNO OPAŽANJE 25 [A 5] = 24 B 1a:

Tvrdi, da se *čovjek od ostalih (bića) razlikuje po tome, što samo on misli, a ostala (bića) osjećaju, ali ne misle.*

2. ARISTOTEL, SPORNA PITANJA XVII 3. 916 a 33 = 24 B 2:

Alkmeon kaže, da *ljudi propadaju zato, jer ne mogu početak sastaviti s krajem.*

4. AETIJE[10] V 30 1 [D. 442] = 24 B 4:

Alkmeon (kaže): Zdravlje se održava ravnotežom sila, vlažnoga i suhoga, hladnoga i toploga, gorkoga i slatkoga i t. d.,

---

[4] Prema Arhelaju. [St.]

[5] Tako Empedoklo. [St.]

[6] Anaksimen i Diogen iz Apolonije. [V.]

[7] Heraklit. [St.]

[8] T. j. kada se učvrste, ustale. [V.]

[9] Diogen Laertije (3. st. n. ere), napisao je u 10 knjiga »Životi i misli slavnih filozofa«. To djelo je također koristan izvor za proučavanje antičke filozofije.

[10] Aetije (1. st. n. ere), doksograf. Njegovi tekstovi i komentari imaju izvor u Teofrastovu djelu »Mišljenja fizičara«.

a ako *samo jedno od njih vlada*, to prouzrokuje bolest, jer je pogubno, kad samo jedno od toga dvoga vlada. Bolest, što se tiče uzroka, nastaje prevladavanjem vrućine ili hladnoće; što se tiče povoda, (nastaje) zbog preobilja ili oskudice u hrani; a što se tiče mjesta, (bolest) nastaje u krvi ili u moždini ili u mozgu. No katkada u njima nastaju bolesti i od vanjskih uzroka: od kakvoće vode[11] ili zbog klime, od napora ili mučenja ili tome sličnoga. Zdravlje je, naprotiv, srazmjerno miješanje kvaliteta.

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak.

---

[11] T. j. vode za piće. [V.]

6. FILOLAJ

O PRIRODI

3. JAMBLIH UZ NIKOMAHOVU ARITMETIKU[1] p. 7, 24 PIST. = 44 B 3:

Uopće ne bi bilo predmeta spoznaje, kad bi sve bilo beskrajno — po Filolaju.

4. STOBEJ. IZVACI ETIČKI[2] I 21, 7 b (p. 188, 5 W) = 44 B 4:

I doista sve, što se spoznaje, ima broj, jer se bez njega ne može ništa ni shvatiti ni spoznati.

5. STOBEJ, IZV. ET. I 21, 7 c = 44 B 5:

Zaista broj ima dvije svojstvene vrste, neparnu i parnu, i treću, parno-neparnu, koja (je nastala) miješanjem (jedne i druge). Jedna i druga vrsta ima mnogo oblika, koje svaka (stvar) označuje sama sobom.

7. STOBEJ, IZV. ET. I 21, 8 = 44 B 7:

Ono, što je najprije složeno, Jedno, u sredini svemira zove se ognjištem.

8. JAMBLIH UZ NIKOM. ARITM. p. 77, 9 = 44 B 8:

Jedinica je početak svega po Filolaju, [jer kaže: *Nije li Jedno početak svega?*] *i t. d.*

---

[1] Jamblih (umro oko 330 naše ere). Neoplatoničar. Učenik Porfirija. Protivnik kršćanstva.

[2] Stobej, rođen u Stobi u Makedoniji. Živio je u 5. stoljeću naše ere. H. Diels smatra, da je za njegove tekstove bio izvor Aetije (1. st naše ere).

9. JAMBLIH UZ NIKOM. ARITM. p. 19, 21 = 44 B 9:

Ako je druga prilika da se (to) nekako više istražuje, te ako se broj kvadrira redom[3] člana matematičke progresije, onda (to) još vjerojatnije nastaje *po prirodi, a ne po (ljudskoj) odredbi,* — kako negdje kaže Filolaj.

10. NIKOMAH.[4] ARITMETIKA II 19 p. 115, 2 = 44 B 10:

Harmonija svakako nastaje iz suprotnosti, *jer je harmonija sjedinjene onoga, što je mnogo pomiješano, i misaono spajanje onoga, što je različno pomiješano.*[5] *Teon iz Smirne p. 12, 10:* I pitagorovci, za kojima se Platon često povodi, kažu, da je muzika harmonija protivnih i sjedinjenje mnogobrojnih i spajanje različnih (zvukova).

11. TEON IZ SMIRNE[6] p. 106, 10 = 44 B 11:

O njemu (t. j. o broju deset) mnogo usput napominju Arhita (u spisu) »O broju deset« i *Filolaj u (spisu) »O prirodi«. Stobej, Izvaci etički I uv. 3: Djelovanje i suštinu broja treba prosuđivati prema moći, koja je u broju deset, jer je on velik, savršen i svedjelatan, prapočelo i vođa božanskog, nebeskog i ljudskog života. Ima udjela...*[7] *moć i broja deset. Bez njega je sve beskrajno, nerazgovijetno i nejasno. Priroda broja daje naime spoznaju, vodi i poučava svakoga u svemu, što mu je zagonetno i nepoznato. Jer nikada ne bi nikome bilo jasno ništa o stvarima, niti u njihovu odnosu prema (samima) sebi, niti u odnosu jednih prema drugima, kad ne bi bilo broja i njegove suštine. On pak dovodi u sklad s opažanjem sve te stvari u duši i time ih čini shvatljivima i međusobno primje-*

---

[3] Na pr. najprije broj jedan, zatim broj dva, pa tri i t. d. [St.]

[4] Nikomah — iz Gerase u Judeji. Živio oko 1. st. n. ere. Skupio sve rezultate na području aritmetike (kod Grka).

[5] Prema Dielsovu mišljenju nije sigurno, da li je to Filolajev fragment. [V.]

[6] Teon iz Smirne, živio u 2. stoljeću naše ere. Matematičar, pripadnik platonizma i neopitagorizma.

[7] Prema Beckerovoj nadopuni praznine u tekstu rkp. F: < *παντὶ ἀῶι ἀριθμῶ* > (isp. Kranz. Nachtrag zum I. Bd. str. 502) bilo bi: »Jer u svemu ima udjela moć broja i broja deset.« [V.]

renima prema prirodi gnomona,[8] *s tim da (im) daje tjelesnost*[9] *i da razlučuje svaki pojedini odnos među stvarima, kako neograničenima, tako i ograničenima.*

Prirodu broja i njegovu silnu moć možeš vidjeti ne samo u demonskim i božanskim stvarima, već i posvuda u svim ljudskim djelima i govorima, na području svih tehničkih umijeća i u muzici.

Ni priroda broja, ni harmonija ne dozvoljavaju nikakvu laž, jer im ona nije svojstvena. Varka i zavist pripadaju prirodi beskrajnoga, nespoznatljivoga i bezumnoga.

Varka nikako ne prodire u broj. Ta varka je protivnica i neprijateljica (njegovoj) prirodi, a istina je svojstvena i prirođena rodu broja.

14. KLEMENT ALEKSANDRINAC[10], SAGOVI III 17 = 44 B 14:

Svjedoče i stari teolozi i vrači, da je zbog nekih kazni duša svezana s tijelom i u njemu sahranjena kao u grobu.

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak

---

[8] Grč. γνώμων, simbol geometrije, prema shvaćanju pitagorovaca srednji član između broja i prirode (isp. Vorländer-Hoffman, Geschichte d. Philos. I. Bd, str. 33, Leipzig 1939). »Gnomon« (u značenju, kakvo je u ovom fr.) nazivali su pitagorovci neparne brojeve, pomoću kojih se kvadrat nekog broja može povećati do vrijednosti kvadrata slijedećega broja. Na pr. od $2^2 = 4$ do $3^2 = 9$ gnomon je 5, dakle: $1+3=2^2$, $1+3+5=3^2$, $1+3+5+7=4^2$ i t. d. Grafički prikazano gnomon tvore krakovi kuta E F G:



Isp. o tome Nestle, Die Vorsokratiker, Jena 1929, str. 257, bilj. 23 a; V. i R E s. v. gnomon [V.]

[9] To učenje uopće ne odgovara shvaćanju starijih pitagorovaca, nego je pod Platonovim utjecajem.

[10] Klement Aleksandrinac, 2. st. n. e. Predstavnik kršćanske misli.

7. HERAKLIT

SVJEDOČANSTVA DRUGIH

12. DIOGEN LAERTIJE, ŽIVOTI I MISLI GLASOVITIH FILOZOFA II 22 = 22 A 4:

Kažu, da ga je Euripid, kad mu[1] je dao Heraklitovu knjigu, zapitao: »Kako ti se čini?« A on da je rekao: »Što sam razumio, valjano je, ali mislim i ono, što nijesam razumio, samo bi za to trebao neki delski ronac.«

14. SIMPLIKIJE, KOMENTAR ARISTOTELOVOJ FIZICI 23, 33 = 22 A 5:

Hipas Metaponćanin i Heraklit Efežanin, i oni su postavili samo jedno pokretno i ograničeno, ali su vatru učinili počelom, a od vatre prave stvari zguštavanjem i rijeđenjem i razdrešuju ih opet u vatru, tako da je ta supstancija jedina podloga. Heraklit kaže, da su sve stvari razmjena za vatru. A uzima i neki red i određeno vrijeme za preobražaj svijeta po nekoj neuklonivoj nuždi.

15. AETIJE, I 3. 11 = 22 A 5:

Heraklit i Hipas Metaponćanin stavljaju vatru kao počelo sviju stvari. Kažu naime, da od vatre sve postaje i da se u vatri sve svršava. Kad se ona gasi, stvara se sve u svemiru. Najprije se najgušći dio njezin stiskuje u se i postaje zemlja; zatim kad od vatre zemlja popušta, nastaje, posve prirodno, voda, a kad se ona isparuje, postaje zrak. I iznova razara vatra u općem požaru i svijèt i sva tjelesa.

---

[1] Riječ je o Sokratu.

16. GALEN[2], O ELEMENTIMA IZ HIPOKRATA I 4 = 22 A 5:

Koji su vatru označili kao element, zaključuju isto tako i oni, da je vatra počelo, i to po tom, što ona, kad se skuplja i zguštava, postaje zrak, ali kad to još više podnese i kad se jače stisne, voda, a kad se najvećma zgusne, postaje zemlja.

26. ARISTOTEL, FIZIKA III 5, 205 a 3 = 22 A 10:

Kako Heraklit kaže, sve jednom postaje vatra.

27. SIMPLIKIJE, KOMENTAR ARISTOTELOVU SPISU »O NEBU« 94, 4 = 22 A 10:

I Heraklit govori, da se svijet sad vatrom uništava, sad od vatre iznova nastaje nakon nekih vremenskih perioda, u kojima se, veli, »ona s mjerom pali i s mjerom gasi«. Tako su kasnije mislili i stoici.

37. AETIJE II 28, 6 = 22 A 12:

Heraklit kaže, da su u istom stanju sunce i mjesec. Budući da su zvijezde oblikom čunaste, primaju zrake od vlažnoga isparivanja i rasvjetljuju se zbog vida: sunce sjajnije, jer se giba u čistom zraku, a mjesec u mutnijem, pa se zato i čini bljeđi.

41. AETIJE III 3, 9 = 22 A 14:

Heraklit kaže, da grmljavina nastaje zbog spletavanja vjetrova i oblaka i zbog upadanja zračnih struja u oblake, munje zbog zapaljivanja para, a gromovi zbog gorenja i gašenja oblaka.

ORIGINALNI FRAGMENTI

FR. 1. — Za taj logos, premda je vječan, ljudi nemaju razumijevanja, ni prije nego za nj čuju ni pošto su čuli: jer iako se sve zbiva po tom zakonu (logosu), oni su nalik na neiskusne, kad se ogledaju u takvim riječima i djelima, kakve

---

[2] Galen (129—199), liječnik i filozof.

ja objavljujem cijepajući svako prema njegovoj naravi i objašnjavajući, kako je s time. Drugi pak ljudi ne znaju, što budni čine, kao što zaboravljaju ono, što čine spavajući.

FR. 2. — Zato valja ići za onim, što je zajedničko. Ali premda je logos zajednički, ipak većina živi tako, kao da ima svaki svoju vlastitu pamet.

FR. 3. — Veličina sunca jednaka je širini čovječje noge.

FR. 4. — Kad bi sreća bila u tjelesnim uživanjima, nazivali bismo sretnima volove, kad nađu grahoricu za jelo.

FR. 6. — Sunce nije samo svaki dan novo, nego je uvijek i neprestano novo.

FR. 7. — Kad bi sve, što postoji, postalo dimom, raspoznavali bismo nosom.

FR. 8. — Protivno se udružuje i iz raznih tonova postaje najljepša harmonija, i sve biva borbom.

FR. 9. — Magarci bi voljeli sječku nego zlato.

FR. 10. — I priroda jamačno teži za protivnim i od toga tvori sklad, ne od jednakoga: tako je zacijelo svela muško sa ženskim, a ne oboje s istovrsnim, te izvela prvu slogu kroz protivnost, ne kroz jednakost. To očevidno čini i umjetnost nasljedujući prirodu: slikarstvo izmiješa kakvoće bijelih i crnih, žutih i crvenih boja te stvori slike sročne s uzorcima, muzika pak pomiješa visoke i niske, duge i kratke tonove u različitim glasovima i stvori jedinstvenu harmoniju, a gramatika učini smjesu vokala i konsonanata i sastavi od njih čitavu umjetnost. Isto je to bilo rečeno i kod tamnoga Heraklita: *Sveze: potpuno i nepotpuno, složno i nesložno, skladno i neskladno, i jedno iz svega i sve iz jednoga.*

FR. 12. — Koji stupaju u iste rijeke, pritječu im druge i opet druge vode. Ali i duše se isparuju iz vlage.

FR. 21. — Smrt je sve, što gledamo budni, a san, što gledamo spavajući.

FR. 23. — Ime Pravde ne bi ljudi poznavali, kad ne bi bilo nepravde.

FR. 26. — Čovjek poseže noću za svijetlom, kad mu se ugasi očinji vid. Živ dotiče se mrtva spavajući, budan spavaćiva.

FR. 30. — Svijet ovaj, isti za sve, nije stvorio ni jedan bog i ni jedan čovjek, nego je uvijek bio i jest i bit će vatra vječno živa, koja se s mjerom pali i s mjerom gasi.

FR. 31. — Da je učio, da je svijet postao i da je prolazan, svjedoče ove njegove riječi: »Promjene vatre: najprije more, a od mora jedna polovica zemlja, druga ražareni zrak.« Time hoće da kaže, da svjetski um (logos) i bog,[3] *koji upravlja svemirom, preobražava vatru s pomoću zraka u vlagu kao sjeme za postojanje svijeta, koju on naziva morem. A odatle opet postaje zemlja i nebo i sve, što je u njima. Kako se pak svijet ponovo vraća natrag i uništava vatrom, jasno očituje ovim riječima: »Zemlja se razlijeva kao more, i ono prima svoju mjeru po istom zakonu, kakav je bio, prije nego je postalo zemljom.«*

FR. 34. — Ne razumiju to,[4] *i ako su čuli, pa su nalik na gluhake. To im svjedoči poslovica: »Nazočni, pa ipak nenazočni.«*

FR. 35. — Koji ljube mudrost, valja da vrlo mnogo znadu.

FR. 36. — Dušama je smrt vodom postati, a vodi je smrt zemljom postati. Od zemlje postaje voda, a od vode duša.

FR. 40. — Mnogoznalost ne uči pameti, jer bi naučila Hesioda i Pitagoru, Ksenofana i Hekateja.[5]

FR. 45. — Granice duše ne ćeš, idući, pronaći, pa ako i svim putovima prolaziš: tako dubok logos ima.

FR. 49. — Jedan je meni koliko tisuće, ako je najbolji.

FR. 49. a — U iste rijeke stupamo i ne stupamo, jesmo i nijesmo.

FR. 50. — Heraklit tvrdi, da je svemir jedan: djeljiv — nedjeljiv, nastao — nenastao, smrtan — besmrtan, logos i vječnost, otac i sin,[6] *bog i pravičnost: »Ako poslušate, ne mene, nego logos, mudro je priznavati, da je sve jedno.«*

---

[3] Fragment je zabilježen kod Klementa Aleksandrinca, koji je Heraklitov logos shvatio kao boga.

[4] T. j. učenje o logosu.

[5] Hekatej iz Mileta. Racionalističk: mitograf i povjesničar. Herodot ga spominje u V. 36 i 125; II. 143 svoje »Historije«.

[5] T. j. pojedinac nije ništa drugo nego dio svjetskog zbivanja unutar zakonitosti (logosa), pa proučavanjem sebe čovjek spoznaje i dio prirode.

[6] Hipolit (umro oko 236). objašnjava Heraklita na kršćanski način.

FR. 51. — Oni ne razumiju, kako se ono, što je u sebi suprotno, samo sa sobom slaže: to je harmonija, koja k protivnosti teži, kao kod luka i lire.

FR. 53. — Rat je otac svemu, svemu kralj; jedne je iznio kao bogove, druge kao ljude, jedne je učinio robovima, druge slobodnima.

FR. 54. — Nevidljiva harmonija je jača nego vidljiva.

FR. 55. — Sve, što se može vidjeti, čuti i spoznati, to ja osobito cijenim.

FR. 58. — I dobro i zlo je jedno. Ta i liječnici, kaže Heraklit, režu, pale i na sve načine muče bolesnike, pa još i plaću traže od njih, ali je nikako ne zaslužuju, jer čine isto, što i bolesti.

FR. 60. — Put prema gore i prema dolje je jedan isti.

FR. 61. — More je najčistija i najprljavija voda: ribama pitka i ljekovita, ljudima nepitka i pogubna.

FR. 62. — Besmrtni su smrtni, a smrtni besmrtni, jer je život ovih smrt onih, smrt onih život ovih.

FR. 67. — Bog je dan i noć, zima i ljeto, rat i mir, sitost i glad. Mijenja se kao vatra, kad se pomiješa s kadovima, i dobiva ime po vonju svakoga od njih.

FR. 67. a — Kao što pauk, sjedeći u sredini mreže, osjeti, čim mu muha raskine koju nit, pa stoga brže trči onamo, kao da mu je žao razderane niti, tako i čovječja duša, ako je ozlijeđen koji dio tijela, brzo ide onamo, kao da ne može podnijeti ozljedu tijela, s kojim je svezana čvrsto i po nekom određenom odnosu.[7]

FR. 68. — Heraklit je s pravom nazvao (misterijske obrede) *lijekovima*, koji će liječiti zla i duše činiti zdravima od nevolja, stečenih kod rođenja.

FR. 70. — Ljudska su mišljenja dječje igračke.

FR. 72. — S logosom, s kojim se najvećma stalno druže, a koji svemirom upravlja, ne slažu se, i ono, na što dan na dan nailaze, čini im se tuđe.

FR. 73. — Ne valja raditi ni govoriti onako kao oni, koji spavaju. Jer i u tom stanju mislimo, da radimo i govorimo.

---

[7] Istu misao zastupaju i mladi pitagorovci Filolaj, Simija i Kebet, koji su shvatili odnos duše i tijela kao međusobnu harmoniju.

FR. 75. — I ljudi, koji spavaju, su radnici i pomagači pri događanjima u svemiru.

FR. 76. — Vatra živi o smrti zemlje, zrak živi o smrti vatre; voda živi o smrti zraka, zemlja o smrti vode ...

FR. 77. — Dušama je radost ili smrt da vlažne budu. Radost im je pad u život. Na drugom opet mjestu kaže: »Mi živimo o njihovoj smrti, a one žive o našoj smrti.«

FR. 79. — Čovjek je djetinjast pred božanstvom, kao što dijete pred čovjekom.

FR. 80. — Valja znati, da je rat općenita pojava, da je pravda — borba, i da sve nastaje borbom i po nuždi.

FR. 85. — Teško je boriti se sa srcem, jer štogod hoće, kupuje za dušu svoju.

FR. 88. — Jedno isto prebiva u nama: živo i mrtvo, budno i spavajuće, mlado i staro. Jer je to, kad se promijeni, ono, a ono, kad se ponovo promijeni, to.

FR. 89. — Budni imaju jedan jedini i zajednički svijet, a oni, koji spavaju, okreću se svaki k svome vlastitome.

FR. 90. — Sve je razmjena za vatru i vatra za sve, kao roba za zlato i zlato za robu.

FR. 91. — Po Heraklitu nije moguće dva puta stupiti u istu rijeku, ni dva puta dotaknuti se po kakvoći svojoj iste prolazne supstancije, nego se ona žestinom i brzinom promjene razasipa i opet skuplja ... pridolazi i odlazi.

FR. 99. — Kad sunca ne bi bilo, koliko stoji do ostalih zvijezda, bila bi noć.

FR. 100. — Sunce kao glavar i stražar periodičnoga okretanja određuje i upravlja, pokazuje i proizvodi promjene i godišnja vremena, koja sve donose.

FR. 101. — Ja sam istražio samoga sebe.[8]

FR. 107. — Oči i uši su ljudima zli svjedoci, ako imaju barbarske duše.

FR. 111. — Bolest učini zdravlje ugodnim, zlo — dobro, glad — sitost, umor — počinak.

---

[8] T. j. pojedinac nije ništa drugo nego dio svjetskog zbivanja unutar zakonitosti (logosa), pa proučavanjem sebe čovjek spoznaje i dio prirode.

FR. 112. — Razumno misliti je najveća vrlina, a mudrost je istinu govoriti i raditi prema prirodi, slušajući je.[9]

FR. 113. — Mišljenje je zajedničko svima.

FR. 115. — Duši pripada logos, koji sam sebe umnožava.

FR. 116. — Svima je ljudima u dio palo, da sami sebe poznaju i da razumno misle.

FR. 118. — Suhi je sjaj najmudrija i najbolja duša.
Suha duša je najmudrija i najbolja.

FR. 123. — Priroda voli da se prikriva.

FR. 125. — I izmiješani se napitak razdvaja, ako se ne miješa.

FR. 126. — Hladno se ugrije, toplo se ohladi, vlažno se osuši, suho se ovlaži.

FR. 127. — Heraklit reče Egipćanima: »Ako bogovi jesu, zašto ih oplakujete? Ali ako ih oplakujete, ne smatrajte ih više bogovima.«

FR. 128. — Kad je Heraklit vidio Helene, gdje prinose darove bogovima, reče: »Mole se kipovima božjima, koji ne čuju, kao da čuju; koji ne plaćaju, niti mogu šta tražiti.«

FR. 133. — Nevaljalci su suparnici ljudima od istine.

Izbor iz Heraklita: »Svjedočanstva i fragmenti«. S grčkog preveo dr. Niko Majnarić, M. H. Zagreb, 1951.

---

[9] Kasnije je stoička etika istakla kao princip — živjeti u skladu s prirodom.

8. PARMENID

O PRIRODI

FR. 1. — Konji, koji me (onamo)[1] *nose, oni su me, kako god me obuzimala želja, prenosili, kad su me boginje povele slavnim putem, koji iznad svih naselja*[2] *vodi čovjeka znalca.*[3] *Njime su me (onamo) nosili; njime su me, naime, nosili veoma mudri konji, koji su vukli kola, a djevojke*[4] *su pokazivale put.*

Osovina, usijana, škripala[5] *je u glavčinama [jer su je s obje strane tjerala dva zaokružena točka], kad god bi se Sunčeve kćeri, napustivši dom Noći i odgrnuvši rukama koprenu sa glave, žurile, da (me) vode do Svijetla.*

Ondje su vrata, kojima se ide do Noći i Dana, a okružuje ih nadvratnik i kameni prag. Sama pak (vrata), visoka u zrak, ispunjena su velikim vratnim krilima. Za njih silna osvetnica Pravda (Dike) ima ključeve, koji sad otvaraju, sad zatvaraju[6] *(vrata na kući Noći). Njoj su dakle djevojke govorile umiljatim riječima i mudro je nagovorile, da im od vrata brzo odgurne klinasti zasunak. A vrata širom rastvoriše svoje vratnice, pošto su u ležištu jedan za drugim okrenule mjeđu oko-*

---

[1] U carstvo Svijetla. [St.]

[2] Ovdje Meineke, Jaeger i Capelle čitaju κατὰ πάντ' ἀσινῆ (neozlijedenog), a Karsten i Nestle (isp. Zeller[6] I 727, 2) κατὰ πάντ' ἀδαῆ (nevještog, kroz mrak). Ipak prevodim po Dielsovoj lekciji κατὰ πάντ' ἄστη koja se nalazi u odličnom rukopisu N, a ἄστη na pr. i u Homera (Od I 3). [V.]

[3] Koji zna svoj cilj, tražeći istinu. [St.]

[4] Sunčeve kćeri upravljaju konjima i kolima. [St.]

[5] Doslovno: ispuštala je glas siringe, svirale. [V.]

[6] U originalu κληῖδας ἀμοιβούς izmjenične ključeve); da bude jasnije, unio sam odmah u prijevod pravi smisao pridjeva. Isp. Diels-Kranz, o. c. sv. I, str. 229. u bilj. [V.]

vane dovratnike, dobro učvršćene klinovima i čavlićima. Tuda baš pravo kroz vrata upravljale su djevojke po kolnoj stazi kola i konje.

I boginja me milostivo primi, desnicu moju prihvati svojom, reče mi riječ i progovori ovako: Zdravo budi, mladiću, druže besmrtnih upravljačica kola, koji s konjima, što te (ovamo) doniješe, dolaziš u našu kuću! Doista, nije te zla sudba poslala da dođeš tim putem [da, on je doista daleko od ljudskih staza], nego právo i pravda. Zato moraš sve saznati: i nepokolebljivo srce potpuno zaokružene Istine[7] *i mnijenja smrtnih ljudi,*[8] *u kojih nema pouzdane istine. Ali ćeš ipak saznati i to, kako se, istražujući sve sa svih strana, mora ispitivati istinitost onoga, što se (ljudima) pričinja.*

FR. 2. — Pa dobro, reći ću (ti) — a ti čuvši riječ zapamti — koji se putovi istraživanja jedini dadu zamisliti. Jedan (put pokazuje) da bitak jest, a nebitak, da ne postoji. To je put Uvjerenja [jer on slijedi istinu]. Drugi (put pokazuje), da nebitak (postoji) i da je potrebno, da postoji nebitak. Doista je taj (put), tako ti kažem, potpuno neistraživ, jer nebitak ne bi mogao niti spoznati [jer je to nemoguće] niti riječima izreći.

FR. 3. — ... jer je (jedno te) isto: misliti i biti.[9]

FR. 4. — Gledaj, kako je (i) ono, što je daleko, umu pouzdano blizu, jer on ne će odijeliti bitak od bitka, niti tako, da se po redu raspršuje posvuda sasvim, niti tako, da se spaja.

FR. 5. — Odakle god ja započnem (istraživati), (bitak) mi je jedinstven, jer ću se opet vratiti tamo (k njemu).

FR. 6. — Treba govoriti i misliti, da (samo) postojeće jest, jer bitak postoji, a nebitak ne postoji. Preporučujem ti, da to držiš na umu. To je naime prvi put istraživanja, od kojega te odvraćam, a (drugi) je zatim onaj, kojim lutaju amo tamo smrtnici neznalice, dvoglavci, jer u njihovim grudima smetenost upravlja zbunjenim umom. Oni jure gluhi i slijepi ujedno, glupo buljeći (kao) smetena gomila (ljudi), koji bitak i nebitak

---

[7] O tome fr. 2 do 8 a, a to je prvi dio pjesme. [St.]

[8] O tome fr. 8 do 15, a to je drugi dio pjesme, no taj je slabo sačuvan. [St.]

[9] O sadržajnom značenju tog fragmenta vidi u uvodu.

smatraju kao isto i ne kao isto, a (za koje) u svemu (zbivanju) postoji (i) obratan put.[10]

FR. 7. — Ta nikada se ne može na silu dokazati to, da postoji nebitak. Zato ti odvraćaj (svoju) misao od ovoga puta istraživanja. Neka te navika, bogata iskustvom, ne sili na taj put, gdje vlada slijepo oko, puno šuma uho i jezik, nego se razumom odluči za sporni dokaz, koji sam ja naveo.

FR. 8. — Još preostaje dokazivanje samo jednog puta, t. j. da bitak postoji. Na njemu su veoma mnogi znakovi: budući da nije rođen, ne može ni propasti; on je jedinstven i nepromjenljiv i beskrajan (u vremenu); nikad nije bio niti će biti, jer on u sadašnjosti postoji istodobno cjelovit, jedan, trajan. Ta kakvo bi mu porijeklo htio iznaći? Kako, odakle je izrastao?[11] *A ne ću ti dopustiti ni da kažeš ni da misliš, (da je postao) iz onoga, što ne postoji, jer se ne može izreći ni pomisliti, da jest ono, što nije. Koja bi ga nužda bila nagnala, da prije ili kasnije, iz ničega počinjući, postane? Mora (bitak) ili posve tako postojati ili nikako. I nikada ne će snaga uvjerenja priznati, da bi iz nebitka postalo nešto pored njega.*[12] *Zbog toga Pravda ni postajanje ni propadanje nije pustila iz okova niti oslobodila, nego (ih) čvrsto drži, a odluka o tome sastoji se u ovome: (Bitak) jest ili nije. Odlučeno je dakle, kako je i nužno, napustiti jedan put [jer on nije pravi put] kao nepojmljiv i neizreciv, a drugi (smatrati) da jest i uistinu postoji. Ali kako bi zatim bitak mogao propasti, kako postati? Jer, ako je nastao, ne postoji, a (ne postoji) ni ako bi jednom u budućnosti imao biti. Tako se postajanje ugasilo i propadanje je netragom nestalo.*

(Bitak) nije ni djeljiv, jer je sasvim istovrstan. Nema (nigdje) nekoga jačeg (bitka), koji bi priječio njegovu povezanost, niti nekoga slabijeg, nego je sve ispunjeno bitkom. Zato je on u potpunoj svezi, jer bitak prijanja uz bitak.

---

[10] U čitavome ovom fragmentu, osim u prve dvije rečenice, Pravda pobija Heraklita i njegove pristaše. [St.]

[11] Diels (Parmenides 77) smatra, da ovdje nedostaje misao:

οὔτ' ἔκ τευ ἐόντος ἔγεντ' ἄν· ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην

(= iz bitka nije mogao postati, jer je prije morao biti neki drugi bitak), a na to da se onda nadovezuje: A ne ću ti dopustiti . . . [V.]

[12] T. j. nešto drugo nego ništa (isp. W. Capelle, Die Vorsokratiker, Stuttgart 1940, str. 166. bilj.). Međutim, Nestle (Die Vors. str. 256., bilj. 10 c) čita ***ἐκ τοῦ ἐόντος*** (= iz bitka)!! [V.]

Ali nepomičan leži u granicama silnih veza, bez početka i bez kraja, jer su postajanje i propadanje prognani u daleku daljinu, a odbacilo (ih) je istinsko uvjerenje. Kao isti u istom ostajući, miruje u sebi samom i tako postojano ostaje na (svojem) mjestu. Moćna ga Nužda drži u vezama granice, koja ga naokolo opkoljava, jer bitak ne smije biti nezavršen. Tā njemu ništa ne treba, ali kada to ne bi bilo (tako),[13] *nedostajalo bi mu sve.*

Isto je: mišljenje i predmet mišljenja, jer bez bitka, u kojem je ono izrečeno, ne možeš naći mišljenje. Ništa ne postoji niti će što drugo postojati osim bitka, jer ga je Udes svezao, da bude čitav i nepomičan. (Zato) će biti (sāmo prazno) ime sve ono, što su ljudi (u svojem jeziku) utvrdili, uvjereni, da je istina: postajanje i propadanje, bitak i nebitak, mijenjanje mjesta i promjena svijetle boje.

Ali budući da (bitak) ima krajnju granicu, završen je sa svih strana, sličan masi lijepo zaokružene kugle, iz sredine na sve strane jednak. Tā ni tu ni tamo ne smije biti ni nešto veći ni nešto manji. Naime, ne postoji niti nebitak, koji bi ga sprečavao da se udružuje s istim, niti postoji bitak, koji bi postojao ovdje više, ondje manje nego bitak, jer je čitav nepovrediv. Samome je sebi odasvud jednak, podjednako seže do (svojih) granica.[14]

Time ti završavam pouzdani govor i mišljenje o istini. Ali odsada uči spoznavati mnijenja ljudi, slušajući varljiv sadržaj mojih stihova.

Oni su se složili u tome, da označe imenom dva oblika. Jedan od njih nije trebalo (označiti imenom), i u tome su se prevarili.[15] *Shvatili su (ih) kao suprotne po obliku i razdvojili su im obilježja jedno od drugoga: ovdje etersku vatru plamena, blagu i vrlo laganu, svagdje sebi jednaku, od (svega)*

---

[13] Taj zadnji dio stiha glasi u originalu: *[μὴ] ἐὸν δ'ἂν παντὸς ἐδεῖτο.* Onaj *[μὴ]* dodao je Bergk, ali lekcija stiha ostaje dvojbena, isp. Diels-Kranz. o. c., str. 238. [V.]

[14] Misao je ova: točka, do koje je bitak sa svih strana jednako udaljen, i sama je jednako udaljena od granica (isp. Capelle, o. c. str. 168.). Diels (Parmenides 92) uz ovo mjesto tumači Parmenidovu teoriju o kugli i među ostalim kaže: »Simbol te zaobljenosti (sc. bitka) je *πεῖρας* (granica kugle), ali ništa manje i *κεντρον* (središnja točka)«. [V.]

[15] Pristaše mnijenja smrtnih ljudi. [St.]

drugog različitu, ali i ono, njoj upravo suprotno, t. j. tamnu noć, gustu i tešku masu. Taj primitivni red u svijetu prikazujem ti u potpunosti, da te nikada kakvo ljudsko mnijenje ne prevari.

FR. 9. — Ali kad je sve nazvano svijetlo i noć, i kad su ti nazivi bili prema njihovim silama nadjenuti ovome i onome, sve je puno svijetla i ujedno nevidljive noći, a oboje je jednako, jer ničega nema, što bi bilo jednom (više) podloženo nego drugom.

FR. 10. Upoznat ćeš i suštinu etera i sva zviježđa u eteru i pogubno djelovanje čiste, sjajne sunčeve zublje, i odakle su postali. Doznat ćeš i kružno djelovanje i porijeklo mjeseca s okruglim okom, a saznat ćeš i o nebu, koje (sve) obuhvaća, odakle je postalo i kako ga je Nužda vodila i prisililà, da drži granice zvijezda.

FR. 11. — (Reći ću) kako su zaželjeli da postanu: zemlja i sunce i mjesec i svemu zajednički eter i mliječna staza na nebu i krajnji Olimp i vruća snaga zvijezda.

FR. 12. — Uži su (krugovi) bili ispunjeni nepomiješanom vatrom, (krugovi) iza njih — tamom, a između njih plamsa dio plamena. Posred njih je boginja, koja svime upravlja. Ona naime posvuda potiče na gadno rađanje i parenje, šaljući muškome žensko, da se pare, i obratno opet muško ženskome.

FR. 14. — (Mjesec) je tuđe svijetlo, koje po noći svijetli i luta oko zemlje . . .

FR. 15. — (Mjesec) se uvijek ogleda za sunčevim zrakama.

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M Stahuljak

12*

9. EMPEDOKLO

O PRIRODI

FR. 8. — Nešto drugo ću ti reći: nema rađanja ni kod jednog među svim smrtnim bićima, a niti kakvog svršetka u pogubnoj smrti, nego postoji samo miješanje i razdvajanje onoga, što je pomiješano. (To) se samo kod ljudi naziva rađanjem.

FR. 9. — Kada se (elementi) kod čovjeka ili kod roda divljih zvijeri ili kod stabala ili ptica pomiješaju i ⟨dođu⟩[1] *u eter, tada oni ⟨nazivaju⟩ to postajanjem, a kad se (elementi) odvoje, to opet (zovu) nesretnim smrtnim udesom. Nije pravo, kako nazivaju, ali se prema običaju i ja sam (tako) izražavam.*

FR. 11. — Budale! Ta plitke su im misli, kada doista vjeruju, da može postati ono, što prije nije bilo, ili da nešto može umrijeti i sasvim propasti.

FR. 12. — Ne može naime nešto postati iz onoga, što nikako ne postoji, a neizvedivo je i nečuveno, da postojeće može sasvim propasti, jer će uvijek biti ondje, kamo ga jednom netko postavi.

FR. 13. — Ništa nije u svemiru ni prazno ni prepuno.

FR. 14. — U svemiru nije ništa prazno. Stoga, odakle bi nešto moglo pridoći?

FR. 15. — Razborit čovjek ne bi po srcu proričući ovako nešto protumačio: Dok ljudi žive, a to oni nazivaju životom, samo dotle eto postoje, i dotle im (se događa) zlo i dobro; ali prije nego su sastavljeni (iz elemenata) i pošto se rastvore (u elemente), oni nisu uopće ništa.

---

[1] U originalnom tekstu nema 6—8 slova. Kranz, o. c. str. 312 nagađa da treba: ἴ ⟨κωνται⟩ [V.]

FR. 16. — Kao što (Mržnja i Ljubav) i prije bijahu, (tako) će i (dalje) biti, i ne će, mislim, beskrajni vijek nikada biti lišen njih dviju.

FR. 17. — Dvije ću (stvari) kazati: Sad naraste Jedno iz mnoštva u jedinstveni (bitak), a sad se opet razdvoji, da iz Jednoga bude mnoštvo. Dvostruko je postajanje smrtnih stvari, dvostruko i nestajanje: sjedinjenje svih stvari rađa i razara jedno, a drugo, tek postalo, razleti se, kad se (elementi) opet rastavljaju. I to stalno izmjenjivanje nikada ne prestaje: sad se sve po Ljubavi sjedinjuje u Jedno, a sad se opet sve razdvaja neprijateljstvom Mržnje. ⟨Stoga, kao što obično iz mnoštva postaje Jedno⟩[2] *i raspadanjem Jednoga opet proizlazi mnoštvo, tako i postaju (stvari) i život im nije trajan. Ali kao što stalno izmjenjivanje nikada ne prestaje, tako su i (stvari) uvijek trajne za vrijeme kružnoga toka.*

Nego, deder, čuj (moje) riječi, jer ti učenje jača razum. Kako naime i prije rekoh, navješćujući cilj (svojih) riječi, dvije ću (stvari) kazati: sad naraste Jedno iz mnoštva u jedinstveni (bitak), a sad se opet razdvoji, da iz Jednoga bude mnoštvo, vatra i voda i zemlja i beskrajna visina zraka, i odvojena od njih pogubna Mržnja, posvuda jednako jaka, i među njima Ljubav, jednaka dužinom i širinom. Nju promatraj umom i ne sjedi začuđenih očiju. Smatra se, da je ona srasla s udovima smrtnika, po njoj da oni imaju ljubavne osjećaje i izvršavaju djela parenja; tada je nazivaju Naslada i Afrodita. Nijedan smrtni čovjek nije spoznao, da ona kruži među elementima. Ali ti slušaj nevarljiv tok (mojega) učenja!

Ti su (elementi) svi jednaki po jakosti i porijeklu. Jedan od njih vrši ovu, drugi onu službu, svaki (ima svoju) osobinu, a naizmjence vladaju tokom vremena. I osim njih baš ništa ne pridolazi niti prestaje, jer da su sasvim propali, ne bi (ih) više bilo. No, što bi moglo tu cjelinu uvećati i odakle bi došlo? A kako bi propala, kad ništa nije prazno od ovih (elemenata)? Ne, samo oni postoje, a time, što oni jedan kroz drugi kruže, postaje sad ovo, sad ono, i tako dalje i dalje, uvijek slično.

---

[2] Toga stiha nema na ovom mjestu u rukopisima, nego ga je Kranz dodao prema st. 8 iz fr. 26. [V.]

FR. 20. — Ta je (borba dviju sila, Ljubavi i Mržnje) očita u gomili ljudskih udova. Sad se po Ljubavi ujedinjuju svi udovi, koji su dobili ljudsko obličje, u naponu bujnoga života, a sad, opet razdijeljeni zlim silama Mržnje, lutaju odvojeno svaki za sebe po obali života. Jednako je tako sa stablima, s ribama u vodi, s gorskim zvijerima i s galebovima, koji se ljuljaju na svojim krilima.

FR. 21. — Nego, deder, promatraj ovaj dalji dokaz za moje prijašnje riječi, ako je i u prijašnjim (riječima) ostao neki nedostatak s obzirom na oblik (elemenata): (Promatraj dakle) sunce, kako svijetli i grije posvuda; besmrtna (nebeska tjelesa), koja su napojena toplinom i žarkim sjajem;[3] *kišu, koja se u svemu (očituje kao) tamna i studena; i (kako) iz zemlje istječu trajne i čvrste materije. U Mržnji je sve to različito po oblicima i rastavljeno, a u Ljubavi se spoji i čezne jedno za drugim. Iz tih (elemenata) naime niknu sve, što bijaše, što jest i što će biti, i drveće i muškarci i žene, zvijeri i ptice i ribe, koje se hrane u vodi, i dugovječni bogovi, najviše čašćeni. Jer samo ti (elementi) postoje, a time, što kruže jedan kroz drugi, poprimaju raznolike oblike. Toliku promjenu stvara uzajamno miješanje.*

FR. 22. — Složno su spojeni sa svojim dijelovima svi ti (elementi), i sunce i zemlja i nebo i more, koliko god ih je, odvojenih, nastalo u zemaljskom (svijetu). A tako je i sve, što je prikladnije za miješanje, jedno drugome srodno i sjedinjeno s ljubavlju. A neprijateljsko je najviše ono, što se najvećma razlikuje jedno od drugoga, i po postanku i po miješanju i po izrazitim oblicima, sasvim nevično spajanju i veoma jadno po zapovijedi Mržnje, koja ih je stvorila.

FR. 23. — Kao što slikari — ljudi, koji se zbog (svoje) nadarenosti dobro razumiju u umjetnost — kada bojama šaraju zavjetne darove i pošto rukama uzmu raznobojne otrove i skladno (pomiješaju od) jedne više, druge manje, stvaraju od toga likove svemu (mogućemu) slične, izrađuju i drveće i muškarce i žene, zvijeri i ptice i ribe, koje se hrane u vodi, i dugovječne bogove, najviše čašćene, — tako neka ti prijevara

---

[3] To je zrak. (Diels)

ne obmanjuje razum, da bi (možda) od drugud (nego iz elemenata) potjecao izvor (svih) smrtnih (stvari), koliko god ih je očevidno bezbroj nastalo. Nego, znaj to točno, jer si od božanstva čuo riječ.

FR. 26. — *Naizmjence vladaju (elementi i sile) u toku kruženja te propadaju jedan za drugim i rastu izmjenom udesa. Ta samo ti (elementi) jesu, a (njihovim) kruženjem jednih kroz druge postaju i ljudi i vrste drugih životinja, sad u Ljubavi spajajući se u jedan složeni red, sad opet pojedine stvari rastavljajući se neprijateljstvom Mržnje, dokle god sve, sraslo u Jedno, (ponovo) ne propadne. Stoga, kao što obično iz mnoštva postaje Jedno i raspadanjem Jednoga opet proizlazi mnoštvo, tako i postaju (stvari) i život im nije trajan. Ali kao što stalno izmjenjivanje nikada ne prestaje, tako su i (stvari) uvijek trajne za vrijeme kružnoga toka.*

FR. 27. — *Ondje se ne raspoznaju niti brzi udovi sunca, a pogotovo ne obraštena površina*[4] *zemlje i more. Tako u čvrstom skrovištu Harmonije leži Sfairos u obliku kugle, radujući se samoći, koja vlada uokolo.*

FR. 28. — *Ali on sa svih strana ⟨sebi⟩ jednak i svuda beskrajan, Sfairos u obliku kugle, radujući se samoći, koja vlada uokolo.*

FR. 29. — *S leđa (mu)*[5] *se ne viju dvije grane, (niti) ima noge ni brza koljena ni mušku snagu, koja oplođuje, nego bijaše kugla i ⟨sa svih strana⟩ samoj sebi jednak.*

FR. 30. — *Ali kad se Mržnja u (Sfairovim) udovima ojačala i uzdigla do časti, kad se ispunilo vrijeme, koje je njima (Mržnji i Ljubavi) naizmjence utvrđeno velikom zakletvom . . .*

FR. 31. — *Ta redom su se tresli svi udovi boga.*[6]

FR. 35. — *Ali ja ću se opet vratiti na put pjesama, koji sam prije izabrao, izvodeći iz jedne riječi drugu, i to na onaj:*

---

[4] Kranz, Capelle i Nestle čitaju prema Bergku μένος (= snaga), tako da je uz atribut λάσιον (= čupav, rutav) — česti simbol velike muževne snage — predočena slika silne snage zemljine. Ta mi se kombinacija čini manje vjerojatnom; prevodim po Karstenovoj lekciji δέμας (= površina, vanjski izgled), jer to, mislim, odgovara izgledu zemlje. [V.]

[5] T. j. Sfairu (Diels)

[6] Sfaira.

Kad je Mržnja došla do najdonje dubine vira, a Ljubav dospjela u sredinu vrtloga, (tada) se upravo sve to sjedinilo, da bude samo Jedno, ne odmah, nego jedno odavle, drugo odanle voljno se sjedinjujući. Dok su se one spajale, stala je Mržnja uzmicati prema granici.[7] *Ali usred onoga, što se miješalo, ostalo je mnogo nepomiješanog, što je Mržnja, lebdeći, još k sebi privlačila. Tā nije ona besprijekorno sasvim uzmakla od njih do krajnjih granica kruga, nego je dijelom ostajala u udovima (elemenata), a dijelom (već) bila izašla. A koliko bi ona uvijek naprijed jurila, toliko bi uvijek pridolazio za njom nježni, besmrtni nagon besprijekorne Ljubavi. Brzo su tada smrtna postala (bića), koja su prije obično bila besmrtna, i ona, koja su prije bila nepomiješana, (postala su) pomiješana, pošto su zamijenila putanje. A iz tih smjesa prosipale su se bezbrojne gomile smrtnih (bića), složene u raznolikim oblicima, čudo na pogled.*

FR. 106. — Prema kakvoći tijela[8] *raste ljudima razum.*

FR. 107. — Iz njih[9] *je sve čvrsto složeno, i po njima misle, raduju se i žaloste se.*

FR. 109. — Tā zemljom (u nama) gledamo zemlju, vodom vodu, eterom božanski eter, a vatrom pogubnu vatru, ljubav ljubavlju i mržnju kletom mržnjom.

FR. 110. — Ako se naime na njih[10] *osloniš s dubokim razumijevanjem i ako ih dobronamjerno razmotriš s iskrenim nastojanjem, ne samo da će ti sve to biti od velike pomoći u životu, nego ćeš i mnogo time steći. Naime, te same (pouke)*

---

[7] Umjesto 7. stiha (A iz tih smjesa prosipale su se bezbrojne gomile smrtnih bića . . .) uvršten je ovamo fr. 36 iste pjesme (Dok su se one spajale, stala je Mržnja uzmicati prema granici). Kranz, o. c. str. 327., nagađao je, da je 7. stih, koji se u istom fragmentu ponavlja kao 16., krivo ovamo umetnut. Capelle, o. c., str. 204. umetnuo je 36. fragment na mjesto 7. stiha, što je svakako stilski i logički bolje. [St.]

[8] Po grčkom *πρὸς παρεόν* bilo bi doslovno: prema onome, što je tu, što je sadašnje. [V.]

[9] T. j. iz elemenata. (Diels)

[10] H. Gomperz misli, da su to e l e m e n t i. Kranz pravilno upozorava na riječ *πάντα* (sve) u 3. stihu ovoga fragmenta i zbog toga pretpostavlja, da se riječ »njih« možda odnosi na p o u k e u č i t e l j a. [V.]

urastaju u svako shvaćanje, (prema tome) kakva je priroda svakome. Ali ako budeš težio za drukčijim (stvarima), kakvih kod ljudi ima mnoštvo, jadnih, koje zatupljuju pamet, doista će te brzo napustiti tokom vremena, jer one čeznu (za tim), da se vrate sebi srodnom rodu. Jer znaj, da sve ima svijest i udjela u mišljenju.[11]

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak

---

[11] Ne postoje jedinstvena mišljenja, što treba da znači završetak tog fragmenta »da sve ima svijest i udjela u mišljenju«. Th. Gomperz smatra, da se tu radi o hilozoizmu, i to onom, koji je na svom vrhuncu. Slično se izrazio i E. Rohde (Psyche II.[2]). Prema tome, sve bi bilo oduhovljeno i imalo sposobnost mišljenja. S tim u vezi upozoruje W. Capelle (Die Vorsokratiker 1940.), da se ne smije samo na osnovu tog mjesta, koje datira tek od kasnijih antičkih komentatora (Hipolit VI. 12), govoriti o nekom hilozoizmu ili panpsihizmu, jer je Empedoklo priznao sposobnost mišljenja samo organskim bićima (u koje on stavlja i biljke), pa se nikako ne bi moglo prihvatiti (kod Empedokla), da s v e ima svijest i udjela u mišljenju.

10. ANAKSAGORA

O PRIRODI

FR. 1:
SIMPLIKIJE, KOMENTAR ARISTOTELOVOJ FIZICI 155, 23 = 59 B 1:

Anaksagora tvrdi, da se iz jedne mješavine odvajaju po množini bezbrojne homeomerije, jer je sve u svemu sadržano, a svaka (stvar) biva nazivana prema (tvari, koja) prevladava (u njoj). On to objašnjava na početku prve knjige »O prirodi«: *Sve stvari bijahu zajedno, beskrajne po množini i po malenosti; i maleno je, naime, bilo beskrajno. I dok su sve bile zajedno, ništa se nije jasno razabiralo zbog malenosti. Tā zrak i eter, oboje beskrajno, sve su pritiskali, jer su to najveće sastojine u cjelokupnoj masi, i po množini i po veličini.*

FR. 2:
SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 155, 30 = 59 B 2:

I skoro zatim (kaže Anaksagora): *I zrak i eter odvajaju se od mnoštva, koje (ih) okružuje, a to, što (ih) okružuje, beskrajno je po množini.*

FR. 3:
SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 164, 16 = 59 B 3:

Jer od malenoga nema najmanjega, nego uvijek (još) manje [tā nemoguće je, da postojeće dijeljenjem[1] *prestane biti], ali*

---

[1] Kod Diels-Kranza prema rukopisu glasi ovo mjesto: *τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι.* Zeller (Die Philos. d. Griechen, herausg. von W. Nestle T. I., VI. Aufl. Leipzig, 1919/20. str. 1219, 3) popravio je lekciju *τὸ μὴ* u *τομῇ*, što su prihvatili Nestle, Burnet (Early Greek Philosophy, III. ed. London 1920, str. 258.) i Capelle (o. c., str. 267.). Prema popravljenoj lekciji *τομῇ* i prevodim »dijeljenjem«. [V.]

i od velikoga uvijek ima veće. I po množini je jednako malenome, a po sebi je svaka (stvar) i velika i malena.

FR. 4:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 34, 28 = 59 B 4:

Kad je to tako, treba smatrati, da se u svemu, što se sjedinjuje, nalaze mnoge i raznovrsne (stvari) i klice svih stvari, koje imaju i raznovrsne oblike i boje i okuse. (Treba smatrati i to) da su se (tako) spojili ti ljudi i ostala živa bića, koja imaju dušu; da i ti ljudi imaju naseljene gradove i obrađene oranice kao kod nas, da imaju i sunce i mjesec i druge (zvijezde) kao kod nas, i da im zemlja rađa mnogim i raznovrsnim (plodovima), od kojih oni najkorisnije snose u kuću i upotrebljavaju. To sam dakle ja izložio o razdvajanju: do razdvajanja ne bi moglo doći samo kod nas nego i drugdje.

A prije nego se to razdvojilo, dok je (još) sve bilo zajedno, nijedna se boja nije mogla jasno razabrati. (Tome) je naime zaprekom bilo miješanje svih stvari, i mokroga i suhoga, i toploga i hladnoga, i svijetloga i tamnoga, i jer se (u tome) nalazilo mnogo zemlje i mnoštvo beskrajnih klica, koje ništa nisu sličile jedna drugoj. Ta ni od ostalih (stvari) nijedna ništa ne sliči drugoj. A kad je to tako, treba smatrati, da se u svemu nalaze sve stvari.

FR. 5:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 156, 9 = 59 B 5:

Jasno kaže (Anaksagora), da ništa od homeomerija niti postaje niti propada, nego da su uvijek iste: *A pošto se to tako razdvojilo, treba znati, da sve ni u čemu nije manje niti više, [jer nije moguće da postoji više nego sve], nego je sve uvijek jednako.* Tako dakle o miješanju i o homeomerijama.

FR. 6:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 164, 25 = 59 B 6:

A na drugom mjestu ovako kaže: *I kako su po množini jednaki dijelovi velikoga i malenoga, tako bi i sve moglo biti u svemu. Ne može (ništa) odvojeno postojati, nego sve ima dijela u svemu. Budući da ne može postojati (nešto) najmanje,*

(to) ne bi moglo biti odvojeno niti postojati za sebe, nego kao otpočetka, tako i sada sve (mora) biti zajedno. U svemu je sadržano mnogo (tvari), a od onih (stvari), koje se razdvajaju (iz pramješavine), jednaka je množina u većima i u manjima.

FR. 8:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 175, 11 = 59 B 8:

(Tvari) u ovome jednom svijetu nisu jedna od druge odvojene ni sjekirom odsječene, niti toplo od hladnoga, niti hladno od toploga.

FR. 11:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 164, 24 = 59 B 11:

Jasno (Anaksagora) kaže, *da se u svakoj stvari nalazi dio svega, osim uma*[2] *(νοῦς), a ima (stvari), u kojima se i nus nalazi.*

FR. 12:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 164, 24 = 59 B 12:

Ostale (stvari) u svemu imaju dijela, a nus je (nešto) beskrajno, samostalno, i nije pomiješan ni s jednom stvari, nego je jedini i sam za sebe. Kada naime ne bi bio za sebe, nego pomiješan s nečim drugim, imao bi dijela u svim stvarima, kada bi bio pomiješan s nečim. Jer u svakoj se stvari nalazi dio svega, kako sam prije rekao.[3] *Također bi ga priječile (s njim) pomiješane (tvari), tako da nijednom stvari ne bi mogao vladati onako, kao kada je sam za sebe. Ta on je najfinija i najčišća od svih stvari, i ima potpuno znanje o svemu i silnu moć. Svim (bićima), koja imaju dušu, i većima i manjima, svima vlada nus. Nus je zavladao i svekolikim obrtanjem, tako da je dao poticaj (tom) obrtanju. Ponajprije je obrtanje započelo iz neke male (točke), ali se ono širi dalje i širit će se još dalje. A nus je spoznao sve ono, što se miješalo i razdvajalo i rastavljalo. I kako je trebalo biti i kako je bilo, čega sada nema, i sve, što sada postoji, i kako će biti, — sve*

---

[2] Sadržajni smisao riječi νοῦς bio bi kod Anaksagore: objektivni um, svjetski um. Teško je, skoro nemoguće, precizno prevesti taj složen pojam. Zato je u prijevodu ostavljeno »nus«. [V.]

[3] U fr. 11. [St.]

je uredio nus, — a i to obrtanje, u kojem se sada nalaze i zvijezde i sunce i mjesec i zrak i eter, koji se razdvajaju. Baš je to obrtanje djelovalo (na to), da se (oni) stanu razdvajati. I razdvaja se od tankoga gusto, od hladnoga toplo, od tamnoga svijetlo, od mokroga suho. Ali (tu) ima mnogo dijelova mnogih (tvari). No, ništa se potpuno ne razdvaja niti rastavlja jedno od drugoga, osim nusa. A istovrstan je svaki nus, bio veći ili manji. Inače, ništa drugo nije istovrsno s drugim, nego čega najviše (ima u nekoj stvari), tu kao najočitije jest i bijaše svaka pojedinačna (stvar).

FR. 13:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 300, 27 = 59 B 13:

Kad je nus dao poticaj za gibanje, odvojio se od svega, što se gibalo, a što je nus pokrenuo, to se sve rastavilo (jedno od drugoga). A dok su se (tvari) gibale i razdvajale, obrtanje je djelovalo (na to), da se mnogo više razdvajaju.

FR. 14:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 157, 5 = 59 B 14:

Ali nus, koji je uvijek i sad je dakako (ondje), gdje je i sve drugo, u masi, koja okružuje (a nije se još odvojila), i u onom, što se (s njom) sjedinilo, i u onom, što se (već) razdvojilo.

FR. 15:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 179, 3 = 59 B 15:

Gusto, mokro, hladno i tamno skupilo se ondje, gdje je sada, a tanko, toplo i suho povuklo se u daljinu etera.

FR. 16:

SIMPLIKIJE, KOM. ARIST. FIZ. 179, 6 = 59 B 16:

Od tih (masa), koje se razdvajaju, oblikuje se zemlja. Od oblaka naime odvaja se voda, od vode zemlja, od zemlje pak djelovanjem hladnoga postaje čvrsto kamenje, a ono strši više od vode.

FR. 17:

SIMPLIKIJE. KOM. ARIST. FIZ. 163, 18 = 59 B 17:

Anaksagora u prvoj knjizi (spisa) »O prirodi« jasno kaže, da je postojanje i propadanje (zapravo) miješanje i rastavljanje, te piše ovako: *(Riječi) postajanje i propadanje Heleni ne upotrebljavaju pravilno, jer nijedna stvar ne postaje niti propada, nego se od onih stvari, koje jesu, miješa i rastavlja. Prema tome bi postajanje pravilno nazivali miješanjem, a propadanje rastavljanjem.*

FR. 19:

SHOLIJA B T UZ HOMEROVU ILIJADU XVII, 547 = 59 B 19:

Anaksagora kaže: *Dugom nazivamo odsijevanje sunca u oblacima. (To) je predznak oluje, jer voda, koja oblijeva oblake, podigne vjetar ili prouzroči lijevanje kiše.*

FR. 21:

SEKSTO EMPIRIK VII 90 = 59 B 21:

Anaksagora, najveći među filozofima prirode, odbacujući osjetila kao slaba, kaže: »*Zbog njihove slabosti ne možemo razlikovati istinu*«, te kao dokaz njihove nepouzdanosti navodi neznatno mijenjanje boja. Ako bismo naime uzeli dvije boje, crnu i bijelu, a zatim iz jedne u drugu kap po kap prelijevali, vid ne bi mogao razlikovati neznatne promjene, premda one po prirodi postoje.

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak

11. ATOMISTI

NAUKA ATOMISTA PO SVJEDOČANSTVIMA STARIH PISACA

2. ARISTOTEL, O POSTAJANJU I PROPADANJU I 8. 324 b 35 = 67 A 7:

Najbolje su tumačili sve pojave putem naučnoga istraživanja i po jednoj te istoj teoriji Leukip i Demokrit uzevši načelo prema prirodi, kakva doista jest. Jer od starih su filozofa neki mislili, da je bitak nužno jedan i nepomičan: govoreći da je praznina nebitak, a ako nema praznine, odijeljene od tvari (materije), ne može biti gibanja; ali ni mnoštva ne može biti, ako nema ništa, što rastavlja stvari ...

5. SIMPLIKIJE, KOMENTAR UZ ARISTOTELOV SPIS »O NEBU« 242, 15 = 67 A 14:

Leukip i Demokrit i sljedbenici njihovi govorili su, da su počela brojem beskrajna, i držali, da su nerazrezljiva, nerazdjeljiva i nepovredljiva, a to zato, što su puna (masivna) i nemaju dijela u praznini; jer dijeljenje, kazivahu, biva zbog praznine u tjelesima. Ti atomi, koji su u beskonačnoj praznini rastavljeni jedni od drugih i koji se razlikuju oblicima, veličinom, položajem i poređajem, gibaju se u praznini i sukobljavaju, jedni druge dostižući: i jedni odskaču, gdje se baš tako sluči, a drugi se prepleću jedni s drugima zbog simetrije njihovih oblika, veličina, položaja i poređaja i ostaju zajedno; tako se izvršuje postajanje sastavljenih tjelesa.

7. ARISTOTEL, O POSTAJANJU I PROPADANJU I 1. 314 a 21 = 67 A 9:

Leukip i Demokrit kažu, da su ostale stvari sastavljene od nerazdjeljivih tjelesa, a ta su po broju i oblicima beskonačna. Same pak stvari razlikuju se jedna od druge po atomima, od kojih su sastavljene, i po položaju i poređaju njihovu.

18. PSEUDO-PLUTARH, SAGOVI 7 = 68 A 39:

Demokrit Abderićanin shvatio je svemir kao beskrajan, jer ga nitko ni na kakav način nije stvorio. Ktomu ga naziva i nepromjenljivim... Uzroci svega onoga, što sada biva, nemaju nikakva početka; uopće je od beskrajnoga vremena amo već unaprijed u »nuždi« sadržano baš sve, *što se dogodilo, što je sada i što će biti.*

41. ALEKSANDAR AFRODISIJAĐANIN, O MIJEŠANJU 2 = 68 A 64:

Demokrit drži, da t. zv. miješanje tvarī postaje pristavljanjem tijelā jednoga uz drugo uzimajući, da se pomiješane tvari dijele u manje dijelove i da uzrokuju miješanje onim stavljanjem jednoga dijela uz drugi. Kaže naime, da uistinu pomiješanih tijela uopće nema, nego da je tobožnje miješanje samo pristavljanje tijelā, po malim dijelovima, jednoga uz drugo, koja čuvaju vlastitu narav svakoga dijela, što su je oni i prije miješanja imali. A čini se, da su pomiješana zato, što zbog malešnosti dijelova, koji leže jedan do drugoga, ne može naše osjetno zamjećivanje zapažati nijednoga od njih napose.

43. AETIJE I 17, 2 = 59 A 54:

Anaksagora i Demokrit i sljedbenici njihovi drže, da smjese postaju pristavljanjem elemenata jednoga uz drugi.

113. SEKSTO EMPIRIK, PROTIV MATEMATIKA IX 24 = 68 A 75:

Ima mislilaca, koji naslućuju, da smo mi ljudi došli do predodžbe o bogovima po čudesnim događajima u svemiru. Toga je, čini se, mišljenja i Demokrit, kad kaže: »Kad su ljudi u pradavno doba promatrali pojave u visinama, kao grmljavinu, sijevanje i gromove pa sastajanje zvijezda i pomrčine sunca i mjeseca, plašili su se misleći, da su bogovi uzročnici toga.

126. ARISTOTEL, O DUŠI I 2. 404 a 1 = 67 A 28:

Demokrit kaže, da je duša neka vatra i toplota ... jer atomi takva oblika mogu kroz sve najbolje prodirati i ostale pokretati, kad se kreću i sami. Oni[1] su naime držali, da je duša ono, što daje živim bićima gibanje. Zato i jest granica života obilježena disanjem. Jer kad zrak, što okružuje zemlju, pritište tjelesa, i istiskuje iz njih one atome, koji živim bićima omogućuju gibanje, jer ni sami nigda ne miruju, dolazi im pomoć time, što disanjem ulaze izvana drugi takvi atomi. Ti priječe i one, koji se još nalaze u živim bićima, da se ne odijele, uzbijajući zrak, što ih potiskuje i zbija. A ljudi i životinje žive, dok su kadri da to čine.

191. TEOFRAST, OSJETNO OPAŽANJE 58 = 68 A 135:

O mišljenju je rekao toliko, da ono nastaje, kad je duša u ravnoteži s obzirom na smjesu, koja je sastavlja. Ako pak tko postane odveć toplim ili odveć hladnim, veli, da se ruši ravnoteža duše. Zato Demokrit kaže, da su stari lijepo shvatili to stanje duše govoreći, da to znači »drugo misliti«. Jasno je dakle, da on izvodi mišljenje od smjese, koja sastavlja tijelo, što je možda i dosljedno za nj, koji dušu smatra tijelom. Ova i tolika otprilike su mnijenja, što se nalaze kod starih filozofa o osjetnom opažanju i mišljenju.

197. AETIJEV IV 9, 8 = 67 A 32:

Ostali filozofi misle, da ono, što osjećalima opažamo, stvarno postoji, a Leukip, Demokrit i Diogen,[2] da je takvo samo po mnijenju, t. j. po mišljenju i utiscima našim. Ništa, vele oni, nije istinito ni shvatljivo osim prvih počela: atoma i praznine. Samo to dvoje postoji po prirodi, a od njih sastavljene stvari, koje se među sobom razlikuju položajem, poređajem i oblikom atoma, samo su slučajne.

---

[1] Leukip i Demokrit.

[2] T. J. Apolonjanin sa Krete.

199. SEKSTO EMPIRIK, PROTIV MATEMATIKA VII 138 = 68 B 11:

U svojim »Mjerilima« veli Demokrit, da su dvije spoznaje: jedna se stječe osjećalima, druga mišljenjem. Onu, koju stječemo mišljenjem, naziva *pravom* i priznaje joj pouzdanost u prosuđivanju istine, a onu, koju stječemo osjećalima, imenuje *mračnom* i oduzima joj sigurnost u spoznavanju istine. On kaže od riječi do riječi ovo: »*Dvije su vrste spoznaje: jedna prava, druga mračna. Mračnoj pripada sve ovo: vid, sluh, njuh, okus i opip. Druga, prava, od te je posve različna.*« — Zatim, dajući prednost pravoj pred mračnom, nastavlja ovako: »Kad mračna spoznaja nije više kadra ni da gleda na odveć malen predmet ni da sluša ni miriše ni kuša niti da opipom zamjećuje, nego valja potanje istraživati, tad prilazi prava, jer ona ima finije osjećalo za spoznavanje.«

LEUKIPOVI FRAGMENTI

FR. 1. — Da su zvijezde živa bića, to ne misli ni Anaksagora ni Demokrit u Velikom redu svijeta.

FR. 2. — Nijedna stvar ne biva bez uzroka, nego sve s razlogom i po nuždi.

DEMOKRITOVI FRAGMENTI

FR. 5. — Ja sam još bio mladić, kad je Anaksagora već bio starac, a napisao sam »Mali red svijeta« 730 godina poslije uzeća Troje.

FR. 6. — Po tom pravilu valja čovjeku spoznavati, da je od istine daleko.

FR. 7. — I taj dakle dokaz pokazuje, da uistinu ni o čemu ništa ne znamo, nego da je mišljenje svakoga pritjecanje zamjedbî.

FR. 8. — Pa ipak će jasno biti, da je teško dolaziti do spoznaje, kakva je uistinu svaka stvar.

FR. 9. — Mi ne shvaćamo doista ništa pouzdano, nego samo ono, što se mijenja prema stanju našega tijela i onoga, što u nj ulazi ili mu se opire.

FR. 10. — Mnogo puta sam razložio, da mi ne možemo shvatiti, kakva uistinu jest ili nije svaka stvar.

FR. 11. — Dvije su vrste spoznaje: jedna prava, druga mračna. Mračnoj pripada sve ovo: vid, sluh, njuh, okus i opip. Druga, prava, od te je posve različna. Kad mračna spoznaja nije više kadra ni da gleda na odveć malen predmet, ni da sluša ni miriše ni kuša niti da opipom zamjećuje, nego valja potanje istraživati, tad prilazi prava, jer ona ima finije osjećalo za spoznavanje.

FR. 31. — Ljekarska vještina liječi tjelesne bolesti, a mudrost oslobođava dušu od strasti.

FR. 34. — Čovjek je mali uređeni svijet.

FR. 36. — Savršenstvo duše ispravlja slabost tijela, ali jakost tijela bez razboritosti ne čini dušu ništa boljom.

FR. 40. — Nije sreća za ljude ni tijelo ni novac, nego čestitost i razumnost.

FR. 42. — Velika je stvar pomišljati u nesreći na dužnost.

FR. 45. — Tko nepravdu čini, nesretniji je od onoga, koji je trpi.

FR. 49. — Mučno je stajati pod vlašću rđavijega.

FR. 50. — Tko se posve predaje novcu, ne će nikada biti pravedan čovjek.

FR. 51. — Riječ je često uvjerljivija nego zlato.

FR. 60. — Bolje je kuditi vlastite pogreške nego tuđe.

FR. 65. — Treba nastojati oko bogatstva misli, ne oko bogatstva znanja.

FR. 68. — Pouzdan i nepouzdan je čovjek ne samo po onom, što čini nego i po onom, što hoće.

---

[3] Vidi stav. 199 (Seksto Empirik)

FR. 69. — Dobro i istinito isto je za sve ljude, ugodno je pak ovome ovo, onome ono.

FR. 76. — Budalama nije učitelj riječ, nego nesreća.

FR. 79. — Rđavo je povoditi se za zločestima, ali je zlo i to: ne htjeti povoditi se za dobrima.

FR. 80. — Sramotno je truditi se mnogo oko tuđih stvari, a ne poznavati svojih.

FR. 83. — Uzrok pogrešci je nepoznavanje boljega.

FR. 88. — Zavidljivac muči sam sebe kao neprijatelja svoga.

FR. 98. — Bolje je prijateljstvo jednoga razumnoga nego svih nerazumnih.

FR. 102. — Lijepa je u svemu prava mjera: prekomjernost i nedostatak ne mile mi se.

FR. 105. — Tjelesna ljepota je nešto životinjsko, ako razum nije za njom.

FR. 106. — U sreći je lako naći prijatelja, u nesreći pak najteže od svega.

FR. 115. — Ako ne razumiješ nečije pohvale, smatraj, da ti laska.

FR. 117. — Uistinu ne znamo ništa, jer je istina u dubini.

FR. 118. — Volio bih naći jednu jedinu uzročnu svezu nego dobiti perzijsko kraljevstvo.

FR. 125. — Po mnijenju boja, po mnijenju slatko, po mnijenju gorko, a uistinu atomi i praznina.

Osjećala pak govore razumu ovako: »Bijedni razume, od nas si uzeo dokazala i sad smjeraš da nas time oboriš. Tvoja pobjeda — tvoj pad.«

FR. 154. — Najznatnijim smo se stvarima naučili od životinja: od pauka tkanju i krpljenju, od lastavice građenju kuće, a od ptica pjevica, labuda i slavuja, pjevanju — oponašajući ih.

FR. 168. — Demokritovci su nazivali atome prirodom i tvrdili, da su porazbacani u praznini.

FR. 177. — Niti dobar govor zamračuje rđavo djelo, niti se dobro djelo zatire klevetnim govorom.

FR. 180. — Obrazovanost je sretnima nakit, a nesretnima utočište.

FR. 187. — Ljudima priliči starati se više za dušu nego za tijelo, jer savršenstvo duše ispravlja slabost tijela, ali jakost tijela bez razboritosti ne čini dušu ništa boljom.

FR. 188. — Granica između korisnoga i štetnoga je ugoda i neugoda.

FR. 189. — Najbolje je za čovjeka, da provodi život što više u dobru raspoloženju, a što manje u zlovolji. A tako bi moglo biti, kad ne bi tražio naslade svoje u prolaznim stvarima.

FR. 196. — Zaboravljanje vlastitih mana rađa drskost.

FR. 203. — Ljudi, bježeći od smrti, udaraju za njom u potjeru.

FR. 207. — Ne valja birati svaku nasladu, nego onu, koja je skopčana s plemenitim.

FR. 213. — Hrabrost slabi udarce sudbine.

FR. 222. — Preveliko nagomilavanje blaga za djecu samo je izlika lakomosti, koja time pokazuje svoju vlastitu narav.

FR. 234. — Ljudi traže sebi zdravlje od bogova molitvama, a ne znaju, da imaju vlast nad njim u sebi samima; ali kako neumjerenošću svojom rade protiv njega, postaju po požudama svojima sami izdajnici svoga zdravlja.

FR. 236. — S nagonom je teško boriti se, ali pobjedu održati, stvar je misaona čovjeka.

FR. 247. — Mudrome čovjeku otvorena je svaka zemlja, jer je domovina plemenite duše čitav svijet.

FR. 251. — Siromaštvo u demokratiji toliko je vrednije od tako zvanog blagostanja kod vladalaca, koliko je vrednija sloboda od ropstva.

FR. 252. — Dužnosti prema državi valja od svih ostalih smatrati kao najvažnije, kako bi se ona upravljala dobro. Ne treba boriti se protiv pravičnosti niti sebi samome pribavljati moć protiv općeg dobra. Jer dobro upravljana država je najveća sreća, i u tom se sve drugo nahodi. Ako je ona zdrava, sve je zdravo; ako pak ona propada, sve propada.

Izbor iz: »Atomista — Leukip i Demokrit«. S grčkog preveo dr. Niko Majnarić, M. H., Zagreb, 1950.

12. PROTAGORA

IZ SPISA: ISTINA ILI (GOVORI, KOJI) POBIJAJU

1. SEKSTO EMPIRIK, PROTIV MATEMATIKA VII 60 = 80 B 1:

A i Protagoru iz Abdere ubrojili su neki u grupu onih filozofa, koji negiraju mjerilo spoznaje. On naime tvrdi, da su istinite sve predodžbe i mnijenja, te da je istina relativna, jer je sve, što čovjek sebi predočuje ili što misli, za nj odmah istina. Zaista na početku »(Govora, koji) pobijaju« izjavio je: »*Čovjek je mjera svih stvari, onih, koje jesu, da jesu, a onih, koje nisu, da nisu.*«

PLATON, TEETET[1] 151 E 152 A:

S o k r a t: Doista se čini, da nisi dao lošu definiciju[2] znanja, nego (baš) onu, koju je kazivao i Protagora, samo što je on na neki drugi način rekao to isto. On negdje kaže, *da je čovjek mjera svih stvari, onih, koje jesu, da jesu, a onih, koje nisu, da nisu.* Ti si to jamačno čitao?

T e e t e t : Čitao sam, i to često.

S o k r a t : Ne govori li on ovako nekako: Kakve se meni sve (stvari) čine, takve za mene i jesu, a kakve tebi, takve su opet za tebe. Ta čovjek si ti i ja . . .[3] Zar se kadikad ne događa, kada puše isti vjetar, da je jednome od nas zima, a drugome nije, i da je jednome malo (zima), a drugome mnogo?

---

[1] U tom dijalogu istražuju pojam znanja Sokrat, Teetet i Teetetov učitelj, matematičar Teodor. [St.]

[2] Teetet je malo prije dao definiciju: »Znanje je osjetilno opažanje«. [St.]

[3] Ovdje je izostavljena Sokratova izjava, značajna za njegov postupak: »O mudru čovjeku ne možemo reći da govori gluposti. Mi ćemo se dakle povoditi za njim« (= za Protagorom), a Teetet se suglasio sa Sokratovom izjavom. [St.]

T e e t e t: Svakako.

S o k r a t: Da li ćemo onda vjetar sam za sebe nazivati hladnim ili ćemo vjerovati Protagori, da je za onoga, kojemu je zima, hladan, a za drugoga da nije?

T e e t e t: Čini se.

S o k r a t: Zar se i ne čini tako i jednom i drugom?

T e e t e t: Da.

S o k r a t: Da li riječ »čini se» znači »osjeća«?

T e e t e t: Svakako.

S o k r a t: Kod (osjeta) toploga i svega takvoga je dakle predodžba i osjet jedno te isto. Kako dakle svatko osjeća, tako se svakome i čini, da jest...[4]

. . . .

161 c S o k r a t:[5] O drugome je posve na moje zadovoljstvo rekao, da ono, što se svakome čini, i jest tako. Ali sam se začudio početku njegova govora, što nije na početku »Istine« rekao, da je mjera svih stvari svinja ili pavijan[6] ili neko još čudnije (biće), koje osjeća.[7] Ondje (na početku) nam je počeo govoriti veličanstveno i veoma naduveno, dokazujući (time), da smo mu se mi kao bogu divili zbog mudrosti, ali da on, što se razuma tiče, nije baš ništa bolji od punoglavca, a kamoli od nekoga drugog čovjeka.

IZ SPISA: O BOGOVIMA

4. EUSEBIJE[8], EVANĐEOSKE PRIPREME XIV 3, 7 = 80 B 4:

O bogovima ne mogu znati niti da jesu, niti da nisu, ni kakvi su obličjem, jer mnogo (toga) smeta znanju: nejasnoća stvari i kratak život ljudski.

---

[4] I s ovom se izjavom složio Teetet, što je ovdje izostavljeno, a izostavljen je i razgovor iza toga sve do p. 161 c. [St.]

[5] Sokrat to govori Teodoru, Protagorinu prijatelju. [St.]

[6] Grč. *κυνοκέφαλος*, vrst majmuna s pasjom glavom, pavijan (Papio cynocephalus). [V.]

[7] Platon je vrlo neobjektivan prema sofistima i ovdje pokušava prikazati Protagorino učenje kao besmisleno.

[8] E u s e b i j e — iz Cesareje (265—339). Protivnik grčke filozofije, branio kršćanstvo.

IZ SPISA: VJEŠTINA PREPIRANJA

6a. DIOGEN LAERTIJE IX 51 = 80 B 6a:

Prvi je Protagora rekao, *da o svakoj stvari postoje dvije tvrdnje, jedna drugoj protivna.*

6b. ARISTOTEL, RETORIKA II 24. 1402 a 23 = 80 B 6b:

. . . slabiji . . . razlog činiti jačim.

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak

13. PRODIK

HERAKLO, KREPOST I ZLOČA

Prodik, onaj poznati mudrac, iznosio je u svome spisu o Heraklu ovako svoje mišljenje o kreposti:

Kaže naime, da je Heraklo, kad je bio na prijelazu iz dječačke u mladenačku dob, u kojoj mladići već postaju samostalni i pokazuju, da li će krenuti u život putem kreposti ili onim kroz zloću, došao u samoću i sjedio kolebajući se, kojim od putova da krene. Tada se pokažu dvije velike žene gdje mu prilaze, jedna lijepa naoko i po prirodi slobodna, ukrašena čistoćom tijela, stidom u očima, čedna držanja i u bijeloj haljini; a druga ugojena do punašnosti i nježna, nakićena u licu bojom, te se činila bjeljom i rumenijom, nego što je uistinu bila, a u držanju tijela takva, te se činilo, da je uspravnija nego od prirode; oči pak ima širom otvorene, a odijelo takvo, da iz njega napon mladosti prosijeva; često samu sebe pogledava, a gleda, da li je i tko drugi promatra, a često se i na svoju sjenu obazire. Kad su stigle bliže Heraklu, ona prije spomenuta ide na isti način, a druga, u želji da prije dođe, pritrči Heraklu i reče: »Vidim, da si, Heraklo, u neprilici, kojim bi putem krenuo u život. Ako dakle uzmeš mene za prijateljicu, vodit ću te najugodnijim i najlakšim putem. Svaku ćeš radost okusiti i proživjet ćeš život bez teškoća. U prvom redu ne ćeš mariti za ratove ni poslove, nego ćeš se neprestano brinuti, koje bi ugodno jelo ili piće mogao pronaći, ili što da vidiš ili čuješ, pa da se razveseliš, ili što da mirišeš ili čega da se dotakneš, pa da uživaš; i s kojim bi se ljubimcima u društvu najviše razveselio, i kako bi najmekše počivao, i kako bi sve to mogao postići s najmanje truda. A ako se kada i pojavi neka slutnja oskudice, otkuda ćeš to

nabaviti, ne boj se, da ću te povesti, da to sebi pribavljaš s naporom i naprezanjem tijela i duha, nego ćeš se služiti onim, za što ostali rade, ne uzdržavajući se ni od čega, odakle bi se mogla izvući neka korist, jer ja pružam svojim pristašama mogućnost da odasvud izvuku korist.« Kad Heraklo to čuje, reče: »Ženo, kako ti je ime?« Ona će nato: »Moji me prijatelji zovu Sreća, a oni, koji me mrze, nazivaju me pogrdno Zloća.« U tom času priđe druga žena i reče: »I ja sam došla k tebi, Heraklo, poznajem tvoje roditelje, a i u tvome sam odgoju upoznala tvoju ćud. Stoga se nadam, ako bi krenuo putem prema meni, da bi brzo mogao postati dobar izvršitelj lijepoga i časnoga, pa bih ti se i ja zbog dobra pokazala kudikamo odličnijom i vrednijom štovanja. Ne ću te varati hvalospjevima ugode, nego ću ti po istini razložiti, kako su bogovi uredili ono, što jest. Bogovi, naime, ne daju ljudima od postojećega dobra i lijepa ništa bez muke i truda, nego želiš li, da ti bogovi budu milostivi, treba ih poštivati; ili hoćeš li, da te prijatelji vole, treba im dobro činiti; ili želiš li, da te neki grad časti, treba mu koristiti; ili zahtijevaš li, da ti se čitava Helada divi zbog kreposti, treba se truditi da joj dobro činiš; ili želiš li, da ti zemlja donosi obilate plodove, treba je dobro obrađivati; ili misliš li, da se trebaš stokom obogatiti, treba se tada za nju brinuti; ili želiš li, da kroz rat nasrneš i da se uzdigneš i da uzmogneš prijatelje oslobađati i neprijatelje svladavati, treba učiti samo ratno umijeće kod stručnjaka i treba vježbati, kako se tim umijećem treba služiti; želiš li i tijelom biti jak, treba ga privikavati da se pokorava razumu i vježbati ga s naporom i znojem.« Zloća prihvativši riječ reče: »Razabireš li, Heraklo, kako ti ta žena navodi težak i dugi put do radosti? Ja ću te voditi do sreće lakim i kratkim putem.« Krepost tada reče: »Bijednice, što ti dobro imaš? Ili što ugodno poznaješ, kad za to ne ćeš ništa raditi? Ti i ne čekaš želju za ugodnim, nego se zasitiš svega, prije nego za njim imaš želju, ti jedeš prije nego si gladna, a piješ prije nego si žedna; a da sa slašću jedeš, pronalaziš kuharske vještake; da sa slašću piješ, nabavljaš skupocjena vina i ljeti, naokolo trčeći, tražiš snijeg; da slatko usneš, daješ praviti ne samo mekanu posteljinu, nego i počivaljke i okrugle podloge

pod krevete, da se mogu njihati. Ne želiš sna zbog umora, nego zato, jer nemaš što da radiš. Na ljubavni užitak nagoniš prije potrebe pronalazeči svašta, te ti je muško isto što i žena. Tako ti odgajaš svoje prijatelje, da noću požudi razuzdano udovoljavaš, a danju prespavaš najkorisnije stvari. Iako si besmrtna, ipak su te bogovi prezreli, a čestiti te ljudi ne štuju. Ne čuješ od svega uhu najslađe uživanje — pohvalu svoju; ne vidiš od svega najslađi prizor za oči, jer nisi nikada vidjela ni jedno svoje lijepo djelo. Tko ti, dok govoriš, išta može vjerovati? Tko bi ti u potrebi mogao pomoći? Ili tko bi se zdrave pameti odlučio da pripada tvome društvu? Gdje su, dok su mladi, tijelom slabi, a kad postanu stariji, duhom nerazumni; kroz mladost besposleno prolaze hranjeni tako, da postaju masni, a kroz starost se suhi mučno provlače stideći se svojih prošlih djela, a teško podnose sadašnjost, jer su u mladosti sve slasti iskusili, a teškoće za starost odložili. Ja sam u društvu bogova, a i u društvu čestitih ljudi. Bez mene ne nastaje niti božansko niti ljudsko lijepo djelo. Časte me najvećma od sviju i bogovi i ljudi, kojima to dolikuje; draga sam suradnica zanatlijama, a gospodarima vjerna čuvarica kuća, robovima milostiva pomagačica, a dobra pomoćnica kod poslova u miru, postojana saveznica u ratnim djelima i najbolja druga u prijateljstvu. Mojim je prijateljima ugodno uživanje i jednostavne hrane i pića, jer mirno čekaju, dok ih se zažele. San im je slađi, nego onima bez napora, a niti su zlovoljni, ako ga propuste, niti zbog toga odustaju od potrebnih poslova. Mladići se raduju pohvalama starijih, a stariji se ponose, što ih mladići štuju i rado se sjećaju starih djela, a uživaju, ako i sadašnja djela dobro izvršuju. Kroz mene su mili bogovima, dragi prijateljima i vrijedni za domovinu. Kad dođe suđeni svršetak, ne leže bez časti u zaboravi, nego im vječno u sjećanju slava cvate. Ako u takvim stvarima, Heraklo, sine dobrih roditelja, očeličiš, bit će ti moguće steći najsavršeniju sreću.«

S grčkog preveo dr. Milivoj Sironić prema tekstu: K. Halm, *Αἰσωπείων μύθων συναγωγή*. Lipsiae 1901, br. 158. (Xenoph. Comment. II, 1, § 21. i d. (Iz »Zbornika Esopovih basana«, Zagreb 1951.)

14. TRASIMAH

O USTAVU

6. PLATON, FEDAR 267 c = 85 B 6:

U vještini govora, kojima se jadikuje zbog starosti i siromaštva, čini mi se,[1] da je pobijedila[2] snaga Halkedonjanina.[3] Osim toga bio je (Trasimah), kako reče, i vještak čovjek (u tome) *da mnoge (ljude) razljuti i da razljućene opet (umiljatim) riječima umiruje.* Najvrsniji je doista (u tome), da na bilo koji način kleveta i da se obrani od kleveta. — *Hermija uz to mjesto p. 239, 18 Couvreur:* Halkedonjanin, t. j. Trasimah, razložio je to, kako treba suca potaknuti na sažaljenje i skloniti ga, da se smiluje, pred njim oplakujući starost, siromaštvo, djecu i slično.

6a. PLATON, DRŽAVA 338 c = 85 B 6a:

Ja[4] ... *kažem, da pravednost nije ništa drugo nego korist jačega.*[5]

---

[1] Govori Sokrat. [St.]

[2] Pobijedila je sve retorske umjetnike, koji su u dijalogu malo prije spomenuti: Prodika, Protagoru i dr. [St.]

[3] Prema Homeru »snaga Heraklova = Heraklo« — snaga Halkedonjanina = Halkedonjanin, a to je Trasimah, koji se rodio u gradu Halkedonu (Kalhedon, danas Kadiköj). [St.]

[4] Trasimah. [St.]

[5] T. j. društvene uredbe i zakoni nisu po prirodi takvi, nego su društvenog porijekla, a određuje ih ona grupa, koja je na vlasti. Prema tome, ono, što je za tu grupu pravedno (prema njenim zakonima), njoj je korisno, a drugima to može i štetiti.

8. HERMIJA UZ PLAT. FEDRA 239, 21 COUVR. = 85 B 8:

(Trasimah) je u svom spisu napisao ovako nekako: *bogovi ne paze na ljudska djela, jer ne bi zanemarivali (ono) najveće među ljudskim dobrima, pravednost; vidimo, naime, da se ljudi njome ne služe.*

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak

15. ANTIFONT

O ISTINI

2. GALEN UZ HIPOKRATOV SPIS »O LIJEČNIKU« XVIII B 656 K = 87 B 2:

Kod svih ljudi spoznaja upravlja tijelom i s obzirom na zdravlje i na bolest i na sve ostalo.

44. PAPYRUS IZ OKSIRINHA XI BR. 1364 IZD. H(UNT) = = 87 B 44:

FR. A:

Stupci 1—7:

1. ... pravednost se dakle (sastoji u tome), da (čovjek) ne krši zakone države, u kojoj je državljanin. Čovjek bi mogao, koristeći najviše samome sebi, postupati pravedno, ako bi se pred svjedocima s poštovanjem pridržavao (društvenih) zakona, a sam i bez svjedoka prirodnog prava, jer su odredbe (društvenih) zakona proizvoljne, a nalozi prirodnog prava nužni. I, (odredbe) zakona su dogovorene, a ne samonikle, (nalozi) prirode su samonikli, a ne dogovoreni. 2. Tko dakle krši običajne zakone, lišen je sramote i kazne, ako (to) ne primijete oni, koji su se dogovorili (za te zakone); ako primijete, nije (lišen). Ako tko preko moguće mjere krši (zakone) po prirodi (s nama) srasle, nije ništa manje zlo, ako (to) svim ljudima ostane skriveno, i ništa veće, ako svi primijete, jer šteta ne nastaje zbog mnijenja (ljudi), nego zbog istine. Razmatra se o tome uopće zbog toga, jer je većina (društvenih) zakona ustanovljena u protivnosti s prirodom. 3. Zakonom je naime određeno: za oči, što one smiju gledati i što ne; i za uši, što

one smiju slušati i što ne; i za jezik, što on smije govoriti i što ne, i za ruke, što one smiju raditi i što ne; i za noge, kamo one smiju ići i kamo ne; i za um, što on smije željeti i što ne. Prirodi dakle nije ništa sklonije ili primjerenije ono, od čega zakoni ljude odvraćaju, negoli ono, na što (ih) potiču. Naprotiv, život i smrt su prirodne pojave: život im[1] *dolazi od onoga, što je korisno, a smrt od onoga, što je nekorisno. 4. Koristi, zakonima određene, jesu okovi prirode, a slobodne su one, koje su od prirode. Barem po ispravnom shvaćanju, ono, što donosi žalost, ne koristi prirodi više, nego ono, što donosi radost, niti bi žalost bila korisnija od radosti. Ta istinita korist ne mora škoditi, nego treba da koristi. Ono, što koristi prirodi od toga . . .*[2] *(Po zakonu je pravedno) . . . i koji 5. da se brane, pretrpjevši (nepravdu), i da sami ne počinju činiti (nepravdu); i koji dobro čine roditeljima, iako su (ovi) prema njima zli; nadalje oni, koji drugima dopuštaju da se zaklinju, a sami se ne zaklinju. Među tim spomenutim (djelima) mogla bi se pronaći mnoga, koja su protivna prirodi. Događa se kod toga, da se žalostimo više, gdje bi bilo moguće manje, i da se radujemo manje, gdje bi bilo moguće više, i da trpimo zlo, gdje bi bilo moguće ne trpjeti. Kad bi dakle zakoni pružili onima, koji to prihvaćaju, neku pomoć, a onima, koji ne prihvaćaju nego se opiru, (kad bi zadali) štetu, 6. ne bi bilo bez koristi pokoravati se zakonima. A sada je jasno, da onima, koji to prihvaćaju, (društveni) zakon ne pruža dovoljnu pomoć. On ponajprije dopušta, da onaj, koji trpi (nepravdu), pretrpi, i koji je učinio, da učini; a tada nije moglo spriječiti onoga, koji je trpio, da ne pretrpi, niti onoga, koji je učinio, da ne učini. Ako se (stvar) i iznese pred sud, onaj, koji je pretrpio (nepravdu), nema nikakve prednosti pred onim, koji je učinio (nepravdu), jer on mora uvjeriti suce, da je pretrpio, i traži mogućnost da dobije parnicu. Isto preostaje i onome, koji je učinio (nepravdu), ako preduzme lagati . . .*[3] *7 . . . . je veća . . .*

---

[1] T. j. ljudima. [V.]

[2] Praznina u tekstu. [V.]

[3] Ovdje, kao i u čitavom 7. stupcu, pa u 1. stupcu slijedećega fragmenta B, nedostaje većina riječi ili postoje nesigurne razne lekcije, tako da je nemoguće dati siguran i uvijek jasan prijevod. [V.]

isto tolika je moć uvjeravanja u optužbi tužitelja, da brani i onoga, koji je pretrpio (nepravdu), i onoga, koji je učinio, jer do pobjede dolazi i po načinu govora i[4] ...

FR. B:

Stupci 1—2:

1. ... ljudima ... moguće je zaključivati ... One (koji potječu) od uglednih očeva, 2. štujemo i cijenimo, a one, koji nisu iz dobre kuće, niti štujemo niti cijenimo. U tome se jedni prema drugima vladamo kao barbari, jer smo od prirode svi u svemu jednaki, i barbari i Heleni. To se može promatrati na temelju onoga, što je od prirode svim ljudima potrebno. Svi to[5] *mogu pribaviti na isti način i u svemu tome se ne razlikuje nijedan od nas, ni barbarin ni Helen. Ta svi izdišemo u zrak kroz usta i nos, jedemo rukama (svi?) ...*

IZ JEDNE DRUGE KNJIGE SPISA »O ISTINI«[6]

Stupac I.

... Ako se pravda ozbiljno shvaća, smatra se međusobno svjedočenje o istini pravednim i ništa manje korisnim za odnose među ljudima. Pa ipak, tko to čini, ne će biti pravedan, jer je pravedno baš (u tome), da se nikome ne nanosi nepravda, ako (čovjek) sam ne trpi nepravdu. Ta svjedok, ako i istinu svjedoči, ipak mora nekako drugome nanositi nepravdu i kasnije sam jednako trpjeti nepravdu zbog onoga, što je rekao. I to zato, što zbog njegovih izjava kao svjedoka biva osuđen onaj, koji je svjedočenjem okrivljen te gubi ili novac ili život zbog onoga, kome ne nanosi nikakvu nepravdu. Dakle, time on nanosi nepravdu onome, koji je svjedočenjem okriv-

---

Osuda će pasti u korist onoga od ove dvojice, koji bude umio bolje uvjeriti članove suda o krivnji odnosno o nevinosti. [St.]

[5] T. j. od prirode svima potrebno. [V.]

[6] Fragmenti A i B su pronađeni god. 1915. u Oksirinhu (Egipat), a izdao ih je Hunt, Oxyrh. Pap. XI n. 1364. Diels i Wilamowitz drže, da su ti fragmenti iz Antifontova spisa »O istini«. Dva zadnja stupca, iz neke druge knjige spisa »O istini«, koji su po pismu i poredaju različiti od fragmenata u spomenutom Huntovu izdanju, objavljeni su u Oxyrh. Pap. XV 120 (Pap. 1797). Isp. o tome Diels-Kranz o. c., sv. II, str. 353. [V.]

ljen, jer nanosi nepravdu onome, koji mu je sam ne nanosi. Pa i sam trpi nepravdu od okrivljenoga, jer ga ovaj mrzi, premda je posvjedočio istinu.

Stupac II.

I ne (trpi svjedok nepravdu) samo zbog mržnje (okrivljenoga), nego i zato, jer se mora čitavoga svog života čuvati onoga, kojega je svjedočenjem okrivio. Stoga mu je on takav neprijatelj, da mu je spreman, ako bi mogao, i riječju i djelom učiniti zlo. Uistinu, ne izgleda to neznatna nepravda, niti ona, koju sâm trpi, niti ona, koju nanosi. Tā nije moguće, da se pravda sastoji u tome i u zahtjevu: nikome ne činiti nepravdu niti je sam trpjeti. Dapače, ili je samo jedno od toga pravedno, ili je oboje nepravedno. Čini se, da nije pravedno suditi, prosuđivati i presuđivati da se (što) izvrši, jer što jednima koristi, drugima škodi. Time oni, kojima koristi, ne trpe nepravdu, ali oštećeni trpe ...

S grčkog preveli V. Vratović i dr. M. Stahuljak

16. PLATON

SEDMO PISMO

PLATON ŽELI SREĆU DIONOVIM ROĐACIMA I PRIJATELJIMA

Pisali ste mi, da moram smatrati, da su vaši nazori isti kao nazori, koje je imao Dion, pa ste me zato i poticali, da s vama, koliko mogu, surađujem djelom i riječju. Ako je vaše mišljenje i nastojanje jednako njegovu, ja vam obećavam, da ću surađivati, a ako nije, o tome ću više puta razmisliti. Kakvi su pak bili njegovi nazori i težnje, mogu jasno izložiti, ne na temelju nagađanja, nego točna poznavanja.

Kad sam naime prvi put došao u Sirakuzu,[1] gotovo kao četrdesetgodišnjak, Dion je bio one dobi, koje je sada Hiparin. Mišljenje, koje je tada prihvatio, zadržao je do kraja života. Smatrao je, da Sirakužani moraju biti slobodni živeći po najboljim zakonima. Stoga ne bi bilo nikakvo čudo, kad bi djelovanjem kojeg boga i Hiparin prihvatio isto mišljenje o uređenju države kao on. Na koji je pak način nastalo to mišljenje, vrijedno je, da čuje i mlado i staro, pa ću pokušati da vam to izložim od početka. Sada je naime zgodna prilika za to.

Nekoć sam u svojoj mladosti osjetio istu želju kao mnogi drugi. Odlučio sam, čim postanem samostalan, da se odmah dadem na politiku. No tada su se u političkom životu odigrali pred mojim očima ovakvi događaji. Kako su mnogi napadali tadašnje državno uređenje, dođe do prevrata, pomoću kojega dobije vlast pedeset i jedan čovjek. Od njih su jedanaestorica

---

[1] To je bilo god. 388., dok je u Sirakuzi vladao Dionizije Stariji.

u gradu i desetorica u Pireju preuzela tržne i druge gradske poslove, a tridesetorica prisvojiše sebi vlast nad svime kao neograničeni gospodari. Neki su od njih bili moji rođaci[2] i znanci pa su me stoga odmah i pozvali na suradnju, jer da mi to priliči. A u meni se tada stvorilo mišljenje, kojem se ne treba čuditi, jer sam bio mlad. Smatrao sam naime, da će oni upravljati državom uvodeći mjesto nepravednog poretka pravedan način vladanja, i zato sam pomno pazio, što će raditi. No tada sam vidio, da su ti ljudi za kratko vrijeme pokazali, kako je prijašnje uređenje bilo pravo zlato. Među ostalim htjeli su i moga prijatelja Sokrata, već postarijeg čovjeka, za kojega se ne bih stidio kazati da je bio najpravedniji od suvremenika, poslati zajedno s drugima k nekom građaninu,[3] da ga silom dovede, kako bi ga ubili. Željeli su naime, da on, htio ne htio, bude suučesnik u njihovu djelovanju. No on nije poslušao, već se radije izložio pogibli, da pretrpi sve, nego da postane njihov pomagač u zločinačkim djelima. Kada sam dakle vidio sve to i drugo tome slično, a to nisu bile sitnice, bio sam ogorčen i uklonio sam se od tadašnjih opačina.

Ne dugo nakon toga srušena je vlast tridesetorice i čitavo tadašnje državno uređenje. Ponovo me je, premda ne onako snažno, vukla želja da se bavim javnim i državnim poslovima. No kako je vladao metež, i u tim se prilikama događalo mnogo toga, što je moglo izazvati ogorčenje, a nije nikakvo čudo, što su se prigodom prevrata neki preoštro osvećivali neprijateljima. Ipak oni, koji su se tada vratili, pokazaše veliku blagost.[4] Ali po nekom zlom udesu moga su prijatelja, onoga Sokrata, neki od onih na vlasti doveli pred sud okrivivši ga najbezbožnijom krivicom, koja je prije pristajala svima nego Sokratu. Kao bezbožnika naime jedni optužiše, a drugi osudiše i ubiše onoga, koji nije htio sudjelovati u zločinačkom hapšenju jednoga pristaše prognanikâ u doba, kad su oni sami kao prognanici bili u nevolji.

---

[2] U Ateni Kritija, bratić Platonove majke Periktione, a u Pireju Harmid, Platonov ujak. Taj se prevrat izvršio pod spartanskim pritiskom godine 404.

[3] Nešto opširnije prikazuje to Platon u »Apologiji« gl. 20. Taj se građanin zvao Leont.

[4] God. 403. bila je proglašena opća amnestija.

Dok sam promatrao to i ljude, koji su vodili državne poslove, što sam više razmišljao o zakonima i običajima i postajao stariji, to mi se težim činilo valjano vođenje državnih poslova. Vidio sam naime, da se to ne može ostvariti bez prijatelja i pouzdanih pristaša. Njih nije bilo lako naći, ako ih je i bilo, jer se naša država nije više upravljala po običajima i uredbama predaka, a nemoguće je bilo bez poteškoća naći druge nove. Usto su se kvarili pisani zakoni i običaji, i to se neobično brzo širilo. I tako, premda sam isprva bio ispunjen težnjom za političkim djelovanjem, kad sam tada promatrao to stanje i vidio opći metež, od toga mi se konačno zavrtjelo u glavi. Nisam doduše prestao razmišljati, kako bi se mogle popraviti i same te prilike i čitavo državno uređenje, ali za vlastito djelovanje čekao sam pogodan čas. Naposljetku sam se uvjerio, da sve sadašnje države imaju lošu upravu, jer je njihovo zakonodavstvo gotovo nepopravljivo, ako ne dođe do nekoga neobičnog zahvata potpomognuta srećom. I tako sam na pohvalu prave filozofije bio prisiljen tvrditi, da se pomoću nje može spoznati sve, što je pravedno u životu države i pojedinca; stoga da se ljudski rod ne će osloboditi nevolja, prije nego ili predstavnici prave i valjane filozofije dođu do državne vlasti ili vladari u državama nekom božanskom providnošću prionu uz pravu filozofiju.[5]

S takvim sam dakle uvjerenjem došao u Italiju i na Siciliju, kad sam prvi put tamo krenuo. Čim sam stigao, nikako mi se nije svidio tamošnji način života, koji nazivaju sretnim, ispunjen italskim i sirakuškim gozbama: živjeti natrpavajući svoj želudac dvaput dnevno, po noći nikada ne spavati sam i raditi ostalo, što je u skladu s takvim načinom života. Nijedan čovjek na svijetu, ako od mladosti tako živi, ne može takvim navikama postati razborit — tako izvanredno otporna priroda ne će mu doista pasti u dio — a još manje umjeren. To se isto može kazati i o ostalim vrlinama. Nikakva država ne može bilo kojim zakonima postići unutrašnji mir, dok njezini građani misle, da sve treba pretjerano trošiti, dok žive u uvjerenju, da moraju biti slobodni od svakog posla osim od

[5] To je temeljna misao Platonove nauke o državi, koju je opširno, razradio u svom djelu »Država«.

gozbi i pijanki, i dok revno pripremaju ljubavne naslade. Nužna je posljedica, da se takve države bez prestanka kolebaju između tiranskog, oligarhijskog i demokratskog uređenja i da oni, koji u njima vladaju, ne podnose ni da se spomene ime onog uređenja, koje se osniva na pravednosti i ravnopravnosti.

Obuzet tim mislima uz svoje prijašnje otputovah u Sirakuzu. Možda je to bio samo slučaj, ali ipak čini se, da je tada neka viša sila radila oko toga, da udari temelj onome, što se dogodilo s Dionom i sa Sirakuzom. Treba se bojati još težih nevolja, ako me ne poslušate sada, kada po drugi put svjetujem.

Kako dakle mogu tvrditi, da je moj tadašnji dolazak na Siciliju bio početak svih daljih događaja? Kad sam došao u dodir s Dionom, koji je tada bio mlad, i kad sam mu u raspravljanju iznosio svoje nazore o onome, što je za ljude najbolje, i svjetovao mu, neka to provodi u djelo, čini se, da nisam znao, kako neopazice pripremam tlo za kasnije obaranje tiranske vlade. Naime Dion, koji je veoma lako shvaćao i ostalo, a osobito moje tadašnje razlaganje, slušao ga je tako revno i oduševljeno kao nikada nijedan od mladića, na koje sam se namjerio. Stvorio je tada odluku, da u svom daljem životu živi različito od većine Italaca i Siciljana, prigrlivši krepost kao vredniju od naslade i uopće od raskošna života. Stoga je sve do smrti Dionizija Starijega živio izvrgnut sve većoj mržnji onih, koji su prilagodili svoj život tiranskim običajima.

Nakon toga u njemu se rodila misao, da ne zadrži samo za sebe to shvaćanje, koje je poprimio od valjane pouke. Promatrajući, on je opažao, da se ono razvija i kod drugih, kojih doduše nema mnogo, ali ih ipak ima, pa je pomislio, da će uz pomoć bogova jednim od takvih postati možda i Dionizije Mlađi. Ako se to ostvari, držao je, da će život i njegov i ostalih Sirakužana postati neizrecivo sretan. Osim toga mislio je, da je na svaki način potrebno, da što brže dođem u Sirakuzu kao suradnik u njegovu naumu, jer se sjećao naših razgovora, koji su tako lako probudili u njemu težnju za najljepšim i najboljim životom. Ako tada uspije u tome kod Dionizija,

kako je pokušao, uvelike se nadao, da će bez prolijevanja krvi, ubijanja i nevolja, do kojih je sada došlo, urediti u čitavoj zemlji sretan i uistinu valjan život. U tom točnom uvjerenju Dion nagovori Dionizija, neka pošalje po mene, a i sam mi je slao poruke moleći me, neka na svaki način dođem što brže, prije nego drugi neki ljudi iz Dionizijeve okoline ne navrate ovoga na način života različit od najboljega. Makar to bilo malo opširnije, navodim, kako me je molio: »Ta kakvu ćemo povoljniju priliku čekati od ove, koja nam se sada pružila nekom božanskom srećom?« Zatim mi je prikazivao tu državu u Italiji i na Siciliji i svoj jaki utjecaj u njoj, spominjao mi je, kako je Dionizije mlad i kako pokazuje silnu težnju za filozofijom i obrazovanošću, kako se njegovi nećaci i rođaci lako mogu predobiti za nauku i način života, koji ja neprestano preporučujem, i kako su veoma prikladni da predobiju za to i Dionizija. Stoga da će se, ako ikada, a ono sada potpuno ispuniti nada, da će isti ljudi biti i pravi filozofi i vladari moćnih država.

Eto, tim me je razlozima poticao, a i mnogim drugim takvim. Što se tiče moje odluke, s jedne sam se strane bojao, kako će se jednom završiti taj odnos s mladim ljudima, jer su njihove sklonosti nagle i često se mijenjaju u oprečnom smislu, a s druge sam strane znao, da Dion ima od prirode postojan duh i da je već u zrelijoj dobi. I tako je u mom razmišljanju i neodlučnosti, da li moram otputovati i odazvati se pozivu ili ne, ipak prevagnula misao, da moram, jer ako bi se ikada imalo pokušati ostvarenje mojih misli o zakonima i državnom uređenju, da je baš sada vrijeme, da se to pokuša; predobijem li naime za to samo jednoga, postići ću uspjeh u svemu.

S tim mislima i s tim pouzdanjem otplovio sam iz domovine ne zbog drugih razloga, kako su neki zamišljali, nego jer sam se najviše stidio pred samim sobom, da se jednom sebi ne pokažem potpuno kao nekakav teoretičar, koji se sam od sebe nikada ne bi prihvatio nikakva pothvata, i jer nisam htio, da se čini, da sam u prvom redu izdao gostinsku vezu i drugarstvo s Dionom, koji je zaista bio zapao u veliku opasnost. Ako bi mu se što dogodilo ili ako bi otjeran od Dionizija i od ostalih neprijatelja došao k meni i upravio mi

ove riječi: »Platone, došao sam k tebi kao prognanik ne tražeći teško oružanih vojnika niti oskudijevajući konjanicima za obranu od neprijatelja, već mi je potrebno tvoje razlaganje i moć uvjeravanja, kojom — to sam ja najbolje upoznao — možeš navraćati mlade ljude na čestitost i u svakoj prilici stvarati među njima prijateljstvo i drugarstvo. Tvojom krivnjom bio sam lišen toga pa sam morao napustiti Sirakuzu i evo me sada ovdje. Još ti moja sudbina nije toliko na sramotu, ali nije li filozofija, koju uvijek uzdižeš hvalom i s kojom, prema tvojim riječima, ostali ljudi sramotno postupaju, sada zajedno sa mnom, ukoliko je stajalo do tebe, očito izdana? Dakako, da slučajno stanujem u Megari, zacijelo bi ti bio došao, da mi pomogneš u pothvatu, na koji sam te pozivao, ili bi inače o sebi morao držati da si najkukavniji čovjek. A ovako zar misliš, da ćeš, ispričavajući se dugim putovanjem, dugotrajnom plovidbom i velikim naporom, izbjeći glasu, da si kukavan? Nipošto!« — što bih mu dolično mogao odgovoriti na te riječi? Ništa.

Došao sam dakle zbog valjanih i opravdanih razloga, koliko to čovjek može prosuditi, i zato sam napustio svoju učiteljsku djelatnost, koja nije baš bila neugledna, te se podvrgao tiranskoj vlasti, za koju se činilo da ne pristaje ni mojoj nauci ni mojoj osobi. Svojim dolaskom oslobodio sam se krivice pred Zeusom, čuvarom gostinskog prava, i pokazao se besprijekornim prema svojoj filozofiji, koja bi bila izvrgnuta ruglu, da sam se jadno osramotio zbog udobnosti ili zbog bojažljivosti.

Kad sam stigao — ne treba naime da duljim — našao sam čitavu Dionizijevu okolinu ispunjenu razdorom i klevetanjem Diona pred tiraninom. Branio sam ga doduše, koliko sam mogao, ali je moja moć bila neznatna, pa nisu prošla ni puna četiri mjeseca, a Dionizije dade ukrcati Diona u malenu lađu i nečasno ga progna okrivljujući ga, da kuje zavjeru protiv tiranske vladavine. Nakon toga svi smo se Dionovi prijatelji bojali, da Dionizije ne bi koga od nas okrivio kao sukrivca Dionove zavjere i kaznio. O meni se dapače bio raširio glas po Sirakuzi, da me je Dionizije dao ubiti kao uzročnika svih tadašnjih događaja. Kad je on kod svih nas opazio takvo raspoloženje, bojeći se, da se iz straha ne rodi što gore, iskazi-

vao je svoju ljubeznost prema svima, a osobito prema meni, pa me je tješio, poticao me, neka se ne bojim, i molio, neka svakako ostanem. Za njega naime nije bilo nimalo časno, da od njega pobjegnem, već naprotiv da ostanem. Zato se pretvarao, da me usrdno moli. No znamo, da molbe tirana kriju u sebi prisiljavanje. Da postigne svoj cilj, priječio me je, da ne otplovim, pa me je dao dovesti u tvrđavu i smjestio me onamo, odakle me više nijedan vlasnik lađe ne bi bio izveo ne samo protiv Dionizijeve zabrane, nego ni inače, osim kad bi on sam bio poslao koga s porukom i zapovjedio, da me izvedu. Isto tako nijedan trgovac niti itko od činovnika, koji paze na izlaze iz zemlje, da me je zatekao kako odlazim sam, ne bi me mirno bio pustio, već bi me odmah bio uhvatio i opet doveo k Dioniziju, pogotovu što se bio raširio glas, protivan prijašnjemu, da je Dionizije u neobično srdačnim odnosima s Platonom.

A kako je bilo s tim odnosima? Treba doista da kažem po istini. Što je vrijeme više odmicalo i što je on bolje upoznavao moj način mišljenja i moj karakter, bio je prema meni sve srdačniji, ali je htio, da ga hvalim više nego Diona i da ga smatram mnogo većim prijateljem nego njega, pa se neobično ljubomorno oko toga trudio. No ustručavao se da prihvati najbolji način, na koji bi se to bilo ostvarilo, ako je uopće bilo ostvarljivo, naime da postane moj učenik, da sluša moja razlaganja o filozofiji i da tako dođe u prijateljski i uži odnos sa mnom. Bojao se naime, obazirući se na riječi klevetnika, da ne upadne u moje mreže, i da tada Dion ne provede sve svoje osnove. Ja sam sve to mirno podnosio imajući pred očima onu svoju prvu misao, s kojom bijah došao, ne bih li kako probudio u njemu želju za filozofskim životom. Ali on se tome s uspjehom odupirao.

U svemu tome prošlo je prvo vrijeme mog dolaska i boravka na Siciliji.[6] Nakon toga sam otišao, ali sam ponovo došao, jer me je Dionizije veoma uporno pozivao. Koji su me razlozi vodili i kako je moje djelovanje bilo valjano i opravdano, izložit ću kasnije, pošto vam najprije dadem savjet, što

---

[6] To je vrijeme prvog boravka kod Dionizija Mlađega, dakle zapravo drugi Platonov boravak na Siciliji.

treba da radite u sadašnjoj situaciji. Izložit ću to zbog onih, koji pitaju, s kakvom sam nakanom došao drugi put. Tim ću redom ići, da mi se ne dogodi, da govorim o onom, što je nuzgredno, kao o glavnom.[7] Evo što ja imam da vam kažem:

Tko čovjeku bolesnu i koji živi životom štetnim za zdravlje najprije savjetuje, da mora mijenjati sam način života, pa ako je taj voljan slušati, onda mu daje i ostale upute, a ako nije voljan, izbjegava davanje savjeta takvu čovjeku, toga bih smatrao pravim čovjekom i liječnikom, a onoga, naprotiv, koji bi se s time pomirio, slabićem i nestručnjakom. To isto vrijedi i za državu, bilo da je u njoj gospodar jedan čovjek ili više njih. Ako naime državna zajednica ide pravim putem, kako treba, pa traži savjeta u nečem korisnom, dužnost je razborita čovjeka svjetovati njezine građane. Ako pak građani potpuno napuštaju valjano državno uređenje i nipošto nisu voljni ići njegovim stopama, pa onome, od koga traže savjet, unaprijed kažu, neka ostavi na miru njihovo državno uređenje i neka u nj ne dira, jer će ga inače ubiti, te traže, da on služi njihovim prohtjevima i požudama i da ih savjetuje, na koji će im način to biti najudobnije i najbrže osigurano za sva vremena, onoga, koji bi se upuštao u takvo savjetovanje, smatrao bih nevrijednim čovjekom, a onoga, koji bi to odbijao, pravim čovjekom. Tako ja na to gledam, pa kada me tko pita za savjet o kojoj važnijoj stvari u svome životu, na pr. o stjecanju novca ili o brizi za tijelo ili dušu, ako mi se čini, da taj u svome svakidašnjem životu živi nekako uredno i da će biti voljan slušati moj savjet u onome, što me pita, spremno ga savjetujem i ne ograničujem se samo na to, da izvršim dužnost prema svojoj savjesti. Ako me tko uopće ne pita za savjet ili ako je očito, da nikako ne će poslušati moga savjeta, nepozvan ne idem takvu čovjeku, da mu dadem savjet niti da mu ga silom nametnem, makar to bio moj sin. Radi li se pak o robu, davao bih mu savjet i nametnuo bih mu ga makar protiv njegove volje. Oca ili majku na nešto siliti ne smatram dopuštenim, osim ako su obuzeti bolešću ludila. Žive li oni

---

[7] Kako je izvanji povod ovom pismu davanje savjeta Dionovim pristašama, Platon to naziva glavnim dijelom pisma. Međutim važniji je dio pisma Platonovo obrazlaganje događaja na Siciliji, u kojima je sam sudjelovao.

određenim životom, koji je njima po volji, a meni nije, ne bih im se htio omraziti uzaludnim prekoravanjem niti im laskanjem iskazivati usluge pribavljajući zadovoljenje njihovih požuda, koje ja ne bih prigrlio ni uz cijenu života. Iste nazore treba da razborit čovjek ima i o svojoj državi i da prema njima živi. Mora dizati svoj glas, ako mu se čini, da se državom loše upravlja, ali samo onda, kad njegove riječi nemaju biti uzaludne i kad mu zbog njih ne prijeti smrt. Neka se radi promjene državnog uređenja nikada ne služi nasiljem prema svojoj domovini, ako je nemoguće, da ono postane savršeno bez progonstava i ubijanja građana. U tom slučaju neka miruje i moli od bogova sreću za sebe i za svoju državu.[8]

Platon dalje govori, kako se Dionizije nije držao tih savjeta i zbog svog nasilja nije uopće imao pravih prijatelja. On je Diona čak prognao, jer je više vjerovao klevetnicima nego Platonovim savjetima. Kasnije se Dion vratio s Peloponeza i imao uspjeha u borbi protiv Dionizija, ali ga je tada ubio jedan od dvojice Atenjana, koji su s njim došli u Sirakuzu.

Platon dalje savjetuje Dionove pristaše:

Ne podvrgavajte Siciliju ni drugu koju državu — evo moje upute — neograničenoj vlasti ljudi, nego zakonima. Ono prvo naime ne predstavlja boljitak ni za one, koji podvrgavaju, ni za one, koji su podvrgnuti, ni za njih same, ni za njihovu djecu, ni za potomke njihove djece, već je takav pokušaj svakako poguban. Za takvim se probicima rado jagme samo duše sitna i niska shvaćanja, jer ni za budućnost ni za sadašnje prilike ne znaju ništa o božanskoj i ljudskoj dobroti i pravednosti. O tome sam nastojao uvjeriti najprije Diona, zatim Dionizija, a sada nastojim uvjeriti vas, treće po redu. Poslušajte me za ljubav Zeusa Spasitelja, kojemu se prinosi treća žrtva ljevanica. Svratite zatim pogled na Dionizija i na Diona. Prvi, koji me nije slušao, živi još i sada, ali nečasno, a drugi, koji me je slušao, umro je, ali časno. Što god naime trpio

[8] Platon ovdje preporučuje miran i blag način rješavanja državnih pitanja i zazire od prolijevanja krvi i svakog drugog nasilja. To se ne slaže s njegovim mislima iznijetim u »Državniku«. Temeljna je razlika to, što su ondje glavno ljudi, a ovdje zakoni.

onaj, koji teži za najvećim dobrom za sebe i za državu, sve njegove patnje predstavljaju nešto pravedno i lijepo. Ta niti je itko od nas besmrtan, niti bi, ako bi koga to zapalo, taj bio sretan, kako misli mnoštvo. Nikakvo naime spomena vrijedno dobro ni zlo ne postoji za ono, što u sebi nema duše, nego će to snaći samo dušu, ili dok je u zajednici s tijelom ili kad je od njega već odijeljena. Treba doista vjerovati starim i svetim riječima, koje nam objavljuju, da je duša besmrtna i, kad se jednom odijeli od tijela, da je podvrgnuta suđenju i da trpi vrlo teške kazne. Stoga treba smatrati, da je trpjeti i najveće prekršaje i nepravde manje zlo nego ih počiniti. No čovjek pohlepan za novcem, ali siromašan dušom to i ne sluša, a ako ipak o tome čuje, izruguje se, prema svome mišljenju, pa odasvuda bestidno grabi sve, što god može poput životinje pojesti ili popiti ili što će mu pružiti zadovoljenje njegove ropske i proste naslade, koja se krivo naziva Afroditinim imenom. U svojoj zaslijepljenosti oni ne vide, koja djela prati bezbožnost, zlo, koje je uvijek povezano sa svakim zlodjelom. Tko počini nepravdu, nužno vuče sa sobom tu bezbožnost i dok se kreće po zemlji i kad se vrati pod nju putovanjem na svaki način sramotnim i bijednim.

Takvim sam dakle i sličnim poukama predobio Diona. Mogao bih se potpuno opravdano srditi na one, koji su ga ubili, a nekako sasvim jednako i na Dionizija. I on naime i oni nanijeşe veliku štetu i meni i svim, da tako kažem, ljudima; oni, jer su ubili čovjeka, koji je želio ostvariti pravednost, a on, jer nije htio po čitavoj svojoj državi postupati pravedno, iako je imao vrlo veliku vlast. Da se tu filozofija doista sjedinila s vlašću u istom čovjeku, bila bi zablistala među svim ljudima, Helenima i barbarima, i u dovoljnoj mjeri pružila svima istinito uvjerenje, da nikada ne će postići sreću ni država niti ikoji pojedinac, ako ne provodi život razborito pod vlašću pravednosti, bilo da mu je ona prirođena ili da je valjano odgojen i obrazovan u moralnim načelima pravednih upravljača. To je šteta, koju je počinio Dionizije. Ono ostalo, što je učinio, ako se s tim usporedi, za mene je neznatna šteta. Onaj pak, koji je ubio Diona, nije svjestan toga, da je njegov čin jednak Dionizijevu. Dion naime — to ja pouzdano

znam, ukoliko čovjek o čovjeku može nešto sigurno tvrditi — ne bi se nikada, da je dobio vlast, bio priklonio drugom obliku vladavine nego samo ovome: najprije bi svoj rodni grad Sirakuzu bio oslobodio ropstva i čista ga doveo do slobodna uređenja, zatim bi na svaki mogući način bio usrećio građane najprikladnijim i najboljim zakonima, a nakon toga bio bi se prihvatio zadatka da naseli čitavu Siciliju i da je oslobodi od barbara, jedne od njih tjerajući, a druge svladavajući lakše nego Hijeron. Da je to ostvario čovjek pravedan, hrabar, umjeren i filozofski naobražen, bilo bi se kod mnoštva razvilo ono isto mišljenje o kreposti, koje bi se bilo proširilo kod svih, da tako kažem, ljudi i trajno očuvalo, da se Dionizije dao nagovoriti. Ovako je neki demon ili neki prokletnik stao tome na put pomoću bezakonja, bezbožnosti i, što je najgore, pomoću drskog neznanja, u kojem sva zla, što snalaze ljude, imaju korijen, razvijaju se i donose najgorči plod onima, koji ih proizvedu. To je neznanje po drugi put srušilo i upropastilo sve.

Poslije povratka u Atenu Platon nije namjeravao da se vraća Dioniziju. Ali su ga tada često zvali i uvjeravali ga, da se Dionizije mnogo promijenio i da želi raditi i živjeti potpuno u skladu s filozofijom. Stoga je Platon pošao i treći put na Siciliju, da bi vidio, je li to sve tako, kako se govori.

Nakon svoga dolaska smatrao sam, da najprije moram provjeriti, da li doista u Dioniziju plamti kao vatra težnja za filozofijom ili su netočni ti mnogi glasovi, koji bijahu stigli u Atenu. Da se to iskuša, ima jedan način, koji nije nečastan, nego zaista prikladan za tirane, pogotovu za takve, koji su puni krivo shvaćenih pouka. To je u velikoj mjeri zadesilo i Dionizija, kako sam opazio odmah, čim sam došao. Takvim ljudima treba naime predočivati, što je i kakav je čitav taj posao, kroz koliko poteškoća vodi i koliko truda stoji. Ako je onaj, koji to čuje, uistinu pravi filozof, vrijedan toga posla i od boga nadahnut, drži, da je čuo za neki divan put, da mora sada napregnuti sve svoje sile i da mu nije vrijedno živjeti, ako drukčije radi. Iza toga on već potiče na naprezanje i sebe i onoga, koji ga u to upućuje, i ne odustaje prije nego ili potpuno postigne cilj ili stekne sposobnost da sam sebe vodi

bez pomoći vodiča. Tako i s tim nazorima živi takav čovjek. On doduše obavlja poslove svoga zvanja, ali se više od svega drži filozofije i takva svakidašnjeg života, koji će mu pružiti što veću lakoću u shvaćanju i pamćenju i učiniti ga sposobnim da bude u duši trijezan i da točno prosuđuje, dok naprotiv trajno mrzi način, koji je tome suprotan. Oni pak, koji nisu pravi filozofi, već pokazuju samo mnijenja kao izvanji sloj boje poput onih, kojima je tijelo opaljeno od sunčanih zraka, čim vide, koliko imaju da nauče, kako je dugotrajan trud i kako samo moralni svakidašnji život dolikuje tom poslu, smatraju, da je to teško i za njih nemoguće, pa uopće i ne stječu sposobnost da se time bave. Neki opet od njih uvjeravaju sami sebe, da su slušanjem dovoljno upoznali cjelinu i da im više nije potreban nikakav napor.

Taj dakle pokus ne vara i veoma je siguran kod onih, koji provode život u uživanju i nisu sposobni za trajan napor. Takav čovjek ne može nikada svaliti krivnju na onoga, koji ga u to upućuje, nego na sebe samoga, ako nije kadar vršiti sve ono, što traži taj posao.

U tom sam, eto, smislu održao tada Dioniziju predavanje. Sve doduše nisam razložio, a ni Dionizije nije to tražio. On se naime ponašao, kao da sam već zna mnogo toga, i to ono najvažnije, i da je dovoljno upućen po onome, što je čuo od drugih. Čujem također, da je kasnije i pisao o onome, što je tada čuo, i da je to sastavio, kao da je to njegova nauka i kao da tu nema ništa od onoga, što je čuo. No od toga mi ništa nije pobliže poznato. Znam, da su i neki drugi pisali o tom istom, ali koji god oni bili, ni sami sebe nisu poznavali. Međutim o svima, koji su o tome pisali ili će pisati i koji tvrde, da su dobro upućeni u najvažniji dio moje filozofije, bilo da su to čuli od mene ili od drugih, bilo da su sami pronašli, mogu kazati to, da je nemoguće, bar po mome mišljenju, da se oni išta u to razumiju. Ta o tome nema nikakva mojeg napisanog djela niti će ga ikada biti. To se naime nikako ne dâ riječima izraziti kao druge nauke, već zbog duga bavljenja samim predmetom i uživljavanja u nj iznenada se u duši pojavi svijetlo kao zapaljeno od iskre, koja odskoči, te onda već samo sebe uzdržava. No ipak toliko bar

znam, da bi to bilo najbolje razloženo onda, kad bih ja to razložio pismeno ili usmeno, kao i to, da bih silno trpio, kad bi to bilo loše napisano. Kad bi se meni činilo, da se to može na prikladan način napisati i riječima prikazati mnoštvu, što bih ljepše bio mogao izvesti u svom životu nego da takvim djelom svima iznesem na vidjelo pravu suštinu stvari? Ali kad bi se o tome kušalo govoriti, mislim, da to ne bi bilo dobro za ljude, osim za malo njih, koji su sposobni sami to iznaći uz malo uputa. Što se tiče ostalih, takav bi pokušaj jedne krivo ispunio neopravdanim prezirom (prema filozofiji), a druge oholom i nadutom nadom, kao da su naučili nešto uzvišeno. Uostalom, namjeravam prikazati to još opširnije; kad to iznesem, možda će neke točke ovoga, o čemu sada raspravljam, postati jasnije. Postoji naime neki pravi razlog protiv onoga, koji bi se usudio pisati bilo što o tim pitanjima. Taj sam i prije često iznosio, a čini mi se, da ga i sada treba iznijeti.

Za svaku stvar postoji troje, po čemu se nužno dolazi do njezine spoznaje, a četvrto je sama spoznaja. Kao peto treba uzeti ono, što je predmet same spoznaje i što uistinu postoji.[9] Prvo je od toga ime, drugo definicija, treće slika (odraz), a četvrto znanje. Želiš li shvatiti ovo, što sada iznosim, uzmi jedan primjer i pomisli, da je tako kod svih stvari. *Krug* se naziva nešto, čemu je ime upravo to, što smo sada izrekli. Drugo je po redu njegova definicija, sastavljena od imenica i glagola. *Ono, čemu su krajnje točke posvuda jednako udaljene od središta* bila bi definicija onoga, čemu je ime *okruglo, oblo* i *krug*. Treće je ono, što se crta i briše, što izrađuje tokar i što propada. Krugu po sebi, na koji se sve to odnosi, ništa se ne dešava, jer je on nešto različito od toga. Četvrto je znanje, promatranje umom i istinita predodžba. Sve to treba opet uzeti kao cjelinu, koja se ne nalazi ni u izgovorenim glasovima ni u materijalnim likovima, nego u duši, pa je očevidno, da je to nešto različito od stvarnog kruga i od onoga troga, što smo prije naveli. Od toga je po srodnosti i sličnosti najbliže petomu (t. j. ideji) promatranje umom, a ostalo je više udaljeno. To isto vrijedi i za lik s ravnim ili

[9] T. j. za Platona svijet ideja.

zavinutim crtama, za boju, za ono, što je dobro, lijepo, pravedno, za svako tijelo bilo umjetno sastavljeno ili stvoreno od prirode, za vatru i vodu i za sve, što je takve vrste, za svako živo biće, za kakvoću duše, za svaku aktivnost i pasivnost. Tko naime na bilo koji način ne obuhvati ona prva četiri stupnja, nikada ne će postati dionik spoznaje onoga petoga. Ktome ona prva četiri stupnja nastoje kod svake stvari prikazati jednako njezinu kakvoću kao i njezinu pravu bit, i to riječima, koje su slabo sredstvo. Stoga se nitko razborit ne će nikada usuditi da ono, što je umom shvatio, povjeri tom sredstvu izražavanja, i to takvom, koje se ne može više mijenjati, kako je to slučaj s onim, što je slovima napisano.

I ovo opet, što sada govorim, potrebno je shvatiti. Svaki krug, koji se stvarno crta ili ga izrađuje tokar, pun je suprotnosti prema onom petom stupnju spoznavanja, jer u svim svojim dijelovima sadržava nešto od osobina ravne crte. Krug pak kao takav nema, kažemo, u sebi ništa od prirode, koja mu je suprotna. Nadalje kažemo, da nijedno ime nije stalno nijednoj stvari i da nas ništa ne priječi, da ne nazovemo *ravnim* ono, što se sada zove *okruglo*, a *okruglim* ono, što se sada zove *ravno*. Ipak će stvarno stanje jednako stalno postojati, makar ljudi mijenjali nazive i davali suprotna imena. To se isto može reći i o definiciji: budući da se ona sastoji od imenica i glagola, njezina stalnost nije nikako sigurna. I za svaki od ona četiri stupnja spoznavanja može se na nebrojeno mnogo načina pokazati da je nepouzdan. Najvažnije je ono, što smo malo prije kazali: suština i kakvoća dva su različita pojma, a duša ne traži da spozna kakvoću, nego suštinu. Međutim, svaki od ona četiri stupnja pruža duši, teoretski i stvarno, ono, što ona ne traži. Ono, što oni izražavaju ili pokazuju, lako mogu pobiti osjetilne percepcije, pa stoga to ispunjava potpunom sumnjom i nesigurnošću svakog, da tako kažem, čovjeka. U čemu zbog loše izobrazbe nismo navikli tražiti istinu, već se zadovoljavamo slikom (odrazom), koja nam se pruži, u tome ne postajemo jedan pred drugim smiješni, kad nas pitaju oni, koji mogu zabacivati i pobijati ona prva četiri stupnja. No kada koga silimo, da odgovara i daje objašnjenja o onom petom stupnju, njega pobjeđuje bilo koji od onih, koji se

razumiju u pobijanje. Rezultat je, da većina slušatelja stječe uvjerenje, da je onaj, koji o tome daje objašnjenja u govoru, pismu ili odgovarajući na pitanja, neznalica u tome, o čemu se prihvatio pisati ili govoriti. Pritom slušatelji katkada i ne slute, da se ne pobija duša onoga, koji je o tome što napisao ili rekao, nego priroda svakoga od ona četiri stupnja, koja je doista loša.

Ako tko i prolazi kroz sva ta četiri stupnja, prelazeći naizmjence gore dolje od jednoga k drugom, teškom mukom stječe tako spoznaju onoga, što je vrijedno, i to samo ako je po prirodi nadaren. Ako je pak po prirodi nenadaren — kao što je kod većine sposobnost duše za spoznaju i za t. zv. moral dijelom od prirode slaba, a dijelom iskvarena — ni Linkej ne bi takvome mogao otvoriti oči. Jednom riječi, onome, koji nema srodnosti s tim poslom, ni lakoća shvaćanja ni dobro pamćenje ne će pružiti jasan uvid u to, jer se filozofija uopće ne javlja kod onih, kojih je duševni stav njoj tuđ. Stoga oni, koji ne osjećaju sklonost za pravednost i uopće za ljepotu i nemaju srodnosti s time, makar inače u drugim stvarima pokazivali brzo shvaćanje i dobro pamćenje, kao i oni, koji imaju srodnosti s time, ali teško shvaćaju i slabo pamte — ni jedni ni drugi ne će do granica mogućnosti shvatiti pravu bit ni kreposti ni opačine. Nužno je naime upoznavati o pravoj biti u isto vrijeme oboje, i laž i istinu, uz veliki trud i za dugo vremena, kako sam rekao u početku. Kad se svako pojedino od toga, naime ime i definicija, zamjećivanje vidom i percepcija, međusobno s trudom pretresa i ispituje na dobrohotan način služeći se bez zlobe pitanjima i odgovorima, istom tada zablista svijest o svakom od tih predmeta i umno shvaćanje najvećom snagom, što je mogu pružiti ljudske sposobnosti.

Stoga će se svaki ozbiljan čovjek čuvati toga, da o tim ozbiljnim stvarima što napiše i time izvrgne to ljudskom zamjeranju i sumnji. Jednom riječi, iz toga se mora zaključivati ovo: Kad se vidi čije napisano djelo, bilo zakonodavčevo o zakonima ili koga drugog o kojem drugom predmetu, znači, da mu to nije bilo ono najozbiljnije, ako je on inače ozbiljan, već da se ono nalazi na najljepšem mjestu njegova bića (t. j. u duši). Ako je on povjerio pismu stvari, koje su za nj doista

ozbiljne, »tada su mu zacijelo ne doduše sami bogovi, nego smrtni ljudi oduzeli pamet.«[10]

Tko je pratio ovo moje razlaganje i ovaj zastranak, shvatit će, ako je bilo Dionizije ili tko neznatniji ili ugledniji od njega napisao nešto o najvažnijim i prvim osnovima prirode, da od onog, što je napisao, ništa nije čuo ni naučio, što bi bilo valjano i u skladu s mojom naukom. Inače bi on, jednako kao i ja, osjećao strahopoštovanje prema tome i ne bi se bio usudio izručiti to neslaganju i omalovažavanju. Doista, nije on to napisao ni kao bilješke za podsjećanje — nema naime nikakve opasnosti, da tu nauku zaboraviš, ako si je jednom prihvatio svojom dušom, jer nema ničega, što bi se kraće od nje moglo sažeti — nego iz častohleplja, koje je, ako ga je doista ono potaklo, sramotno, bilo da je to izložio kao svoje ili s namjerom da pokaže, kako je upućen u nauku, koje nije bio vrijedan, jer je težio za slavom na račun te upućenosti. Ako je Dionizije to postigao u onom jednom razgovoru sa mnom, neka mu bude, ali kako se to desilo, neka sam Zeus znade, kako kažu Tebanci. Razložio sam mu naime svoju nauku onako, kako sam rekao, i to samo jedamput i nikada više. Svatko, kome je stalo do toga, da sazna, kako se to dogodilo, treba da sada razmotri, zbog čega nismo o tome raspravljali dvaput, triput ili više puta. Da li Dionizije misli, da to zna, premda je o tome slušao samo jedamput, i da li dovoljno zna, bilo da je sam pronašao ili već prije naučio od drugih? Ili smatra, da je ono, što sam mu izložio, nevrijedno? Ili pak, a to je treća mogućnost, misli, da mu moja nauka ne odgovara i da prelazi njegove sile, te da uistinu nije kadar živjeti trudeći se oko razboritosti i kreposti? Ako mu se moja nauka doista čini nevrijednom, doći će u sukob s mnogim svjedocima, koji tvrde protivno i koji su mnogo pozvaniji da prosuđuju takve stvari. Ako pak kaže, da je to pronašao ili naučio i da je to doista vrijedno za obrazovanje slobodne duše, kako bi on bio mogao, a da ne ispadne veoma čudnovat, tako lako povrijediti svoga vodiča i učitelja u tome?

---

[10] »Ilijada«, VII. 360 i XII. 234.

Dalje Platon govori, kako su se pogoršali njegovi odnosi s Dionizijem, jer je on prema Dionu u svemu postupao suprotno nego što su se dogovorili. Dionizije je rasprodao Dionov posjed, a Dionu od toga nije ništa dao. Zatim Platon priča, kako se Dion vratio s Peloponeza, da bi se osvetio Dioniziju. Platon je već prije spomenuo, kako je tom prilikom Dion tragično završio.

Nakon ovoga, što sam sada izložio, već sam uglavnom spomenuo sve, što bih imao da vam savjetujem, i time neka bude to završeno. Na prikazivanje mojega drugog putovanja na Siciliju navratio sam se po drugi put zato, što mi se činilo nužnim da to iznesem zbog neobičnih i neshvatljivih događaja. Ako su se ti događaji, ovako sada izloženi, pokazali komu shvatljivijim i ako mu se učinilo, da su dovoljno obrazloženi, onda je ovaj moj prikaz primjeren i dovoljan.

S grčkog preveo i dodao bilješke dr. Veljko Gortan. Prijevod prema tekstu: Platon, »Oeuvres complètes«, XIII. 1. Lettres, Texte établi et traduit par J. Souilhe, Paris 1926 (Les Belles Lettres).

17. ARISTOTEL

O DUŠI

U prvoj knjizi »O duši« Aristotel govori o tome — kakvo su mišljenje imali raniji filozofi o duši i njenom odnosu prema tijelu. Drugu knjigu započinje definicijom duše (c. 1) i obrazlaganjem same definicije. Zatim prelazi na:

II. 3. REDOSLIJED DUŠEVNIH SPOSOBNOSTI

Od navedenih duševnih sposobnosti pripadaju jednim bićima, kako smo rekli, sve, drugima neke od njih, a nekima samo jedna. Među te sposobnosti ubrojili smo sposobnost hranjenja, požude, opažanja, kretanja u mjestu i mišljenja. Biljke imaju samo sposobnost hranjenja, a druga bića uz nju i sposobnost opažanja. Ako pak imaju sposobnost opažanja, imaju i sposobnost požude, jer požuda je prohtjev, živa želja i volja. Sve životinje imaju bar jedno osjetilo, naime osjetilo opipa. Kome pak pripada jedno osjetilo, tome pripada i naslada i bol, ugodno i neugodno, a tko ima to, ima i prohtjev, jer prohtjev je želja za ugodnim. Osim toga životinje imaju sposobnost opažanja hrane, jer se hrana opaža opipom. Sva se naime živa bića hrane suhim i vlažnim, toplim i hladnim, a to opažaju pomoću opipa. Ostale stvari, koje se mogu opažati, samo su nuzgredne, jer ni šum ni boja ni miris ne pridonose ništa hranjenju. Okus pak pripada onome, što se opaža opipom. Glad i žeđa su prohtjevi, i to glad prohtjev za suhim i toplim, a žeđa prohtjev za hladnim i vlažnim. Tome je okus nekako začin. O tome treba da opširnije govorimo kasnije, a zasada neka bude rečeno samo toliko, da životinjama, koje imaju opip, pripada i prohtjev. Što se tiče predočivanja,

pitanje nije još razjašnjeno, pa treba da to kasnije razmotrimo. Nekim bićima pripada osim toga i sposobnost kretanja u mjestu, a nekima i sposobnost mišljenja i um, na pr. ljudima kao i drugim takvim i višim bićima, ako ih ima.

Jasno je, da o duši možemo imati jedan pojam na isti način kao i o geometrijskom liku. Jer niti u geometriji ima lika osim trokuta i od njega izvedenih likova, niti ovdje ima duše osim navedenih duševnih sposobnosti. I kod likova može se naći opći pojam, koji će pristajati svima, ali ne će biti svojstven nijednom pojedinačnom liku. Isto je tako i kod spomenutih duša. Stoga je i kod likova i kod duša smiješno tražiti opći pojam, koji ne će biti svojstven ničemu stvarnom niti u skladu s posebnom, individualnom vrstom. i pritom pustiti iz vida određeni pojam.[1] Odnosu likova sličan je i odnos duševnih svojstava. Uvijek naime i kod likova i kod bića s dušom u onome, što po redu slijedi, sadržano je u mogućnosti ono, što je prethodilo, na pr. u četverokutu trokut, a u sposobnosti opažanja sposobnost hranjenja. Stoga treba svaki put istraživati, kakva duša pripada svakom pojedinom biću, na pr. kakva biljci, a kakva čovjeku ili životinji. Treba da razmotrimo, zašto je takav odnos u redoslijedu duša. Bez sposobnosti hranjenja nema naime sposobnosti opažanja, ali kod biljaka postoji sposobnost hranjenja bez sposobnosti opažanja. Bez opipa opet ne javlja se nijedno od ostalih osjetila, ali se opip javlja bez ostalih. Mnoge naime životinje nemaju ni vida ni sluha ni osjetila mirisa. I od bića, kojima je dana sposobnost osjetilnog opažanja, neka imaju sposobnost kretanja u mjestu, a neka je nemaju. Konačno, vrlo malo njih ima sposobnost rasuđivanja i mišljenja. Jer kojima od smrtnih bića pripada sposobnost rasuđivanja, tima pripadaju i ostale sposobnosti, ali ne pripada svima, koja imaju ostale sposobnosti, i sposobnost rasuđivanja, nego nekima ni sposobnost mašte, dok druga opet žive samo s tom sposobnosti. Teoretski um traži posebno razmatranje.

Jasno je, da takvo razlaganje pojedinih duševnih sposobnosti najbolje odgovara i raspravljanju o duši.

---

[1] To se odnosi na Platonovo ontološko-metafizičko shvaćanje ideja, koje prema Aristotelu ne mogu biti suštine stvari, jer su izvan tih stvari.

II. 5. OSJETILNO OPAŽANJE

Pošto smo to[2] razmotrili, govorimo općenito o cjelokupnom osjetilnom opažanju. Kako je rečeno, osjetilno se opažanje vrši u nekom kretanju i podnošenju djelovanja. Čini se naime, da je to neko preobražavanje. No neki tvrde, da samo jednako može djelovati na jednako. Koliko je to moguće, odnosno nemoguće, kazali smo u općem raspravljanju o djelovanju i podnošenju djelovanja. Poteškoće zadaje pitanje, zašto nema opažanja iz samih osjetila i zašto ona ne proizvode opažanje bez vanjskog svijeta, premda se u njima nalazi vatra, zemlja i ostali elementi,[3] koji su predmet opažanja ili sami po sebi ili u svojim različitim stanjima. Očito je, da sposobnost opažanja nije u stanju djelatnosti, nego samo u stanju mogućnosti. Zato je s time jednako kao i sa zapaljivom tvari, koja ne gori sama po sebi, ako je što ne zapali. Inače bi ona sama sebe spaljivala i ne bi joj trebalo vatre u stvarnosti (aktualnosti). Budući da o osjetilnom opažanju govorimo u dvojakom smislu — kažemo naime, da sluša i gleda i ono, što ima mogućnost slušanja i gledanja, makar upravo spavalo, kao i ono, što stvarno vrši tu djelatnost — možemo u dvojakom smislu govoriti i o sposobnosti osjetilnog opažanja: jedna se sastoji samo u mogućnosti, a druga u djelovanju. Jednako je i predmet opažanja dijelom u stanju mogućnosti, a dijelom u stanju djelovanja.

Uzmimo najprije, da je podnošenje djelovanja i kretanje isto, što i djelovanje. Ta i kretanje je neko djelovanje, doduše nesavršeno, kako je rečeno na drugom mjestu. No sve podnosi djelovanje i kreće se pod učinkom onoga, što djeluje i zbiljski postoji. Stoga, kako smo već kazali, podnošenje djelovanja proizlazi nekad od jednakoga, a nekad od nejednakoga. Jer nešto je, dok podnosi djelovanje, različito, a kad ga je podnijelo, već je jednako.

Treba da pobliže odredimo i mogućnost djelovanja i stvarno djelovanje. Sada naime govorimo o njima općenito. Nešto naime posjeduje znanje u tom smislu, kao kad bismo rekli,

---

[2] T. j. vegetativnu dušu, o kojoj Aristotel govori u 4. poglavlju.
[3] U objašnjavanju svijeta Aristotel je prihvatio Empedoklovu teoriju 4 elementa dodajući im još eter kao peti.

da znanje posjeduje čovjek, jer se ubraja među bića, koja posjeduju znanje i kojima ono pripada, a već u drugom smislu kažemo, da netko posjeduje znanje, ako poznaje alfabet. Tu sposobnost nemaju obojica na isti način, nego jedan zato, što mu je takav rod i tvar, a drugi zato, što može rasuđivati, ako hoće, ukoliko ga nešto izvana ne spriječi. Treći je pak onaj, koji već rasuđuje, koji već stvarno posjeduje znanje i u pravom smislu poznaje to određeno A. Ona prva dvojica posjeduju znanje samo u mogućnosti, ali ipak dopiru do djelatnosti, i to prvi se učenjem preobrazi i više puta prijeđe iz svoga stanja u suprotno, a drugi, koji poznaje računanje i alfabet, ali nije u tome djelatan, postiže djelovanje na drugi način. Ni podnošenje djelovanja ne može se shvatiti samo u jednom smislu, nego je ono u jednom slučaju propadanje zbog djelovanja nečeg protivnog, a u drugom očuvanje onoga, što postoji u mogućnosti, djelovanjem onoga, što stvarno postoji i što je tome jednako, onako kako se mogućnost odnosi prema stvarnom djelovanju. Jer kada netko, tko posjeduje znanje, prelazi na rasuđivanje, to ili uopće nije preobražavanje (to je naime napredovanje prema vlastitom biću i prema stvarnoj djelatnosti) ili je neka njegova posebna vrsta. Stoga nije točno, kad se kaže, da se onaj, koji ima mogućnost mišljenja, preobražava, kad misli, kao što ne bi bilo točno kazati to o graditelju, kad gradi. Prema tome prelaženje onoga, koji misli i rasuđuje, iz stanja mogućnosti u stanje djelovanja nije opravdano nazivati poučavanjem, nego mu treba dati drugi naziv. Za onoga pak, koji je u stanju mogućnosti pa uči i prima znanje od onoga, koji stvarno postoji i poučava, ili se uopće, kako je rečeno, ne smije kazati da se preobražava, ili treba smatrati, da postoje dva načina preobražavanja: jedno je prelaženje u stanje lišenosti, a drugo u stanje sposobnosti, koje je u skladu s vlastitom prirodom.

Prva promjena bića, koje osjetilno opaža, nastaje djelovanjem njegova roditelja, pa kad se ono rodi, već ima na neki način znanje i sposobnost osjetilnog opažanja. A djelatno opažanje uzima se u istom smislu kao i rasuđivanje. Razlika je samo u tome, što je kod opažanja ono, čime se postizava djelovanje, vanjski svijet, naime ono, što se može vidjeti ili

čuti, a tako isto i predmeti ostalih osjetila. Uzrok je tome, što se djelatno opažanje odnosi na pojedinačno, a znanje na općenito, koje se nekako nalazi već u samoj duši. Stoga, kad god tko želi, mišljenje stoji do njega, ali opažanje ne, jer je nužno, da postoji nešto, što bi ga omogućilo. Isto je tako i sa znanostima, koje se bave predmetima osjetilnog opažanja, i to s istog uzroka, jer ono, što se opaža osjetilima, pripada pojedinačnom i vanjskom.

No za jasan prikaz toga pružit će se prilika i kasnije. Zasada neka bude utvrđeno ovo: Sposobnost djelovanja ne smije se shvaćati samo u jednom smislu, nego jedamput tako, kao kad bismo rekli, da dječak može postati vojskovođa, a drugi put tako, kao kad bismo to rekli za odrasla čovjeka. Tako je isto i s osjetilnim opažanjem. Kako ta razlika nema imena, utvrđeno je, da su sposobnosti osjetilnog opažanja različite i kako su različite, pa treba upotrebljavati izraze: podnošenje djelovanja i preobražavanje, kao da su to pravi nazivi. Ono, što ima sposobnost osjetilnog opažanja, jednako je s obzirom na mogućnost [δυνάμει], kako smo već rekli, onome, što je predmet opažanja na stvaran način [ἐντελεχείᾳ]. Dok podnosi djelovanje, ono nije jednako predmetu opažanja, a kad ga već podnese, postane jednako tom predmetu i iste kakvoće.

II. 6. PREDMETI OSJETILNOG OPAŽANJA

Kod svakog osjetila treba najprije govoriti o predmetima opažanja. Te predmete shvaćamo trojako. Kažemo, da u dva slučaja opažamo predmete po sebi, a u trećem da ih opažamo samo mimogred. Od prve dvije vrste predmeta osjetilnog opažanja jedna obuhvaća ono, što je svojstveno svakom pojedinom osjetilu, a druga ono, što je zajedničko svim osjetilima. Svojstvenim nazivam ono, što se ne može opažati nijednim drugim osjetilom i u čemu je nemoguće prevariti se, na pr. vid se odnosi na boju, sluh na šum, a okus na kušanje jela. Opip pak obuhvaća veći broj različitih predmeta. Svako osjetilo sudi o predmetima opažanja i ne vara se u tome, da je nešto boja, a ne šum, nego u tome, što je ono obojeno i gdje

je, ili što je ono što šumi i gdje je. Takve predmete smatram svojstvenim pojedinim osjetilima. Zajednički su kretanje, mirovanje, broj, lik, veličina. Oni naime nisu svojstveni nijednom osjetilu, nego su zajednički svima. Kretanje se doista može opažati i opipom i vidom.

Kažemo, da se nešto mimogred opaža, u ovakvom slučaju: Bijelo je Dijaresov sin. To se posljednje opaža mimogred, jer mimogred pristupa bijeloj boji, koja se opaža. Zbog toga osjetilo kao takvo ne prima od toga nikakav utjecaj. Od predmeta, koji se po sebi mogu opažati, oni, koji su svojstveni pojedinim osjetilima, opažaju se u pravom smislu, jer je suština svakog osjetila po prirodi na njih upravljena.[4]

II. 12. SUŠTINA OSJETILNOG OPAŽANJA

Općenito, svaki osjet treba shvatiti kao sposobnost osjetila da primaju u sebe ono, što se može opažati, ali bez materije, kao što, na primjer, vosak prima znak pečatnog prstena, ali bez željeza ili zlata; on doduše dobiva zlatni ili mjedeni znak, ali ne ukoliko je to zlato ili mjed. Isto tako, svako osjetilo prima utiske od predmeta, koji ima boju ili okus ili šum, ali ne ukoliko se to naziva pojedinim predmetom, nego ukoliko ima neko svojstvo, i to u određenom odnosu. U prvom je redu osjetilni organ ono, u čemu se nalazi ta sposobnost. On je doduše sjedinjen s njom, ali je različit od nje po svojoj suštini. Inače bi ono, što se opaža, bilo nešto protegnuto u prostoru. Ali ni sposobnost opažanja ni sam osjet nije nešto protegnuto, nego neki odnos i sposobnost osjetilâ.

Iz toga postaje jasno, zašto prejako djelovanje predmetâ uništava mogućnost opažanja. Ako je naime kretanje (utisak) jače od sposobnosti organa, tada se uništava određeni odnos (a na njemu se osniva opažanje), kao što se uništava harmonija i melodija, kad se odveć jako udara u žice. Odatle postaje razumljivo i to, zašto biljke nemaju sposobnost osjeta, iako imaju neki dijelak duše i podnose neko djelovanje od strane predmetâ opipa, jer se hlade i griju. Uzrok je naime to, što

---

4 Poslije toga govori Aristotel o vidu (c. 7), sluhu i glasu (c. 8), mirisu (c. 9), okusu (c. 10) i opipu (c. 11).

nemaju nikakav posrednički organ niti kakav princip za primanje oblika opažajnih predmeta, nego podnose djelovanje oblika zajedno s materijom.

Mogao bi tko zapitati, da li nešto, što ne može osjećati miris, prima kakvo djelovanje od strane mirisa ili da li nešto, što ne može vidjeti, prima kakvo djelovanje od strane boje; to jednako vrijedi i za ostale osjete. Ako je miris ono, što se može osjetiti njuhom, tada on, ako na nešto djeluje, djeluje na njuh. Zato ono, što je nesposobno da osjeća miris, nikako ne može podnositi djelovanje od strane mirisa — to se dešava i kod ostalih osjetila — a i ono, što je sposobno da ga osjeća, osjeća ga samo ukoliko ima sposobnost opažanja.

To se može objasniti i na ovaj način: Ta na tijelo ne djeluje ni svjetlost ni tama, ni šum, ni miris, nego ono, u čemu se svako od toga nalazi, na pr. zrak zajedno s gromom rascjepljuje drvo. Međutim, predmeti opipa i okusa djeluju na tijelo. Da to nije tako, od čega bi predmeti bez duše primali djelovanje i preobražavali se? Da li i ostali osjetilni kvaliteti vrše neko djelovanje? Dakako, ali ne može svako tijelo podnositi djelovanje od strane mirisa i šuma, a i ona tijela, koja ih podnose, neodređena su i nepostojana, kao na pr. zrak. On naime daje neki miris, ali kao učinak podnijeta djelovanja. Što je dakle mirisanje prema podnošenju djelovanja? Mirisanje je opažanje, a zrak, čim podnese kakvo djelovanje, odmah postaje predmetom opažanja.[5]

Treća knjiga počinje razmatranjima o osjetilima, zatim prelazi na zajedničko osjetilo i na moć mašte (III. 1, 2, 3.).

III. 4. UM

Što se tiče onog dijela duše, kojim ona spoznaje i misli, bio on sasvim odijeljen (od tijela) ili odijeljen samo po pojmu, ali ne po veličini, treba da razmotrimo, što je njegova osobitost i kako nastaje mišljenje. Ako je mišljenje slično opažanju, sastojat će se u podnošenju nekog djelovanja od strane onoga, što je predmet mišljenja, ili u nečem drugom takvom. Prema

[5] Time završava II. knjiga.

tome um mora biti nepromjenljiv, ali sposoban da prima u sebe oblik, i mora u mogućnosti biti takve vrste kao oblik, i to takav, koji nije određen. Onako isto, kako se sposobnost opažanja odnosi prema predmetima opažanja, mora se odnositi i um prema predmetima mišljenja. Budući da on mišljenjem obuhvaća sve, nužno je, da bude nepomiješan, kako kaže Anaksagora, da bi svime vladao, t. j. sve spoznao. Jer ono tuđe, što se uza nj javlja, on odbija i pred tim se zatvara. Stoga se njegova suština ne sastoji ni u čem drugom nego u tome, što je on čista mogućnost. Tako zvani dakle um duše (umom nazivam ono, čime duša misli i stvara predodžbe) stvarno nije dakle ništa, prije nego što misli. Zato je potpuno opravdano, što nije smiješan s tijelom. U tom naime slučaju primao bi kakvo svojstvo, postajao bi hladan ili topao, ili bi imao kakav organ, kao što ga ima osjetilno opažanje. Ovako nema on ništa takvo. Pravo imaju oni, koji kažu, da je duša sjedište oblika,[6] samo to nije čitava duša, nego samo onaj njezin dio, koji misli, a i te oblike nema stvarno, nego u mogućnosti.

Da nepromjenljivost nije ista kod sposobnosti osjetilnog opažanja kao kod sposobnosti mišljenja, jasno pokazuju sama osjetila i njihovo opažanje. Osjetila naime ne mogu opažati, ako dolazi do prejakog utiska, na pr. ne može se čuti šum nakon silne buke niti šta vidjeti ili mirisati nakon kričavih boja ili ljutih mirisa. Naprotiv, kada um misli na nešto teško, misli on ujedno i na ono, što je neznatnije, i to ne manje, nego čak više. Sposobnost opažanja nije naime moguća bez tijela, a um je od tijela odijeljen.[7]

Kada pak um u pojedinom slučaju postane onakav, kakav je u onoga, koji stvarno posjeduje znanje (to se dešava, kad um može djelovati vlastitom snagom), on je još i tada nekako u stanju mogućnosti, ali ne u onakvom, u kakvom je bio prije nego je što spoznao ili pronašao. Tada može i samoga sebe učiniti predmetom mišljenja.

---

[6] Misli na platoničare, prema kojima je duša prije svog dolaska u tijelo gledala svijet ideja, i sjećanje na taj svijet treba dušu odvratiti od prolaznog.

[7] Tu je Aristotel platoničar.

Budući da je nešto drugo veličina i pojam veličine, voda i pojam vode (isto je tako kod mnogih drugih stvari, ali ne kod svih, jer je kod mnogih jedno i drugo isto), duša razlikuje pojam mesa od mesa nekom drugom ili drukčije djelatnom snagom. Meso naime ne postoji bez materije, nego je, jednako kao nešto tuponoso, oblik u materiji. Zato duša sposobnošću osjetilnog opažanja razlikuje toplo i hladno i uopće ono, čemu je meso neko mjerilo, a pojam mesa spoznaje ona nekom sposobnošću, koja je ili odijeljena od tijela ili se odnosi kao krivulja, kad se izravna. U matematičkom opet smislu pravac je kao ono tuponoso, jer je združen s nečim stalnim, ali čisti pojam pravca, ako je on različit od pravca, nešto je drugo. Treba naime prihvatiti tu dvojinu. Duša dakle prosuđuje to nekom drugom ili drukčije djelatnom snagom. I općenito, kao što se pojedine stvari mogu odjeljivati od materije, tako isto i um od svojih djelatnosti.

Pitat će netko: Ako je um jednostavan i nepromjenljiv te nema ništa zajedničko ni s čim, kako kaže Anaksagora, kako će moći misliti, ako je mišljenje neko podnošenje djelovanja? Jer samo ukoliko dvije stvari imaju nešto zajedničko, čini se, da jedna od njih djeluje, a druga podnosi djelovanje. Moglo bi se, nadalje, pitati, da li sam um može biti predmetom mišljenja. Ako se naime on dade zamisliti sam po sebi bez veze s drugim i ako je predmet mišljenja jedinstven po svojoj vrsti, tada ili će i ostale stvari imati um ili će on biti pomiješan s nečim, što i njega samoga kao i ostale stvari čini predmetom mišljenja.

S obzirom na podnošenje djelovanja na temelju neke zajednice, već je prije razloženo, da um samo u mogućnosti nekako obuhvaća predmete mišljenja, ali da stvarno on nije ništa, prije nego što misli. Treba da to zamislimo kao kod pisaće tablice, na kojoj stvarno nije još ništa napisano. Tako se dešava i s umom. I on sam može postati predmetom mišljenja kao i sve ostalo. Kod onoga naime, što je nematerijalno, jedno isto je i ono, što misli, i ono, što je predmet mišljenja.[8] Ta i teoretsko znanje i ono, što se na taj način spozna, jedno

[8] Aristotel misli na čistu formu, t. j. mišljenje mišljenja koje u sebi ne sadrži ništa materijalno i samo sebe misli.

je isto. No treba da razmotrimo, zašto um ne misli uvijek. Kod materijalnih stvari naprotiv svaka samo u mogućnosti pripada u predmete mišljenja. Zato materijalne stvari ne će imati uma (njihov je naime um nematerijalna sposobnost[9]), a umu pripada sposobnost da može biti predmetom mišljenja.

Dalje Aristotel govori vrlo kratko o aktivnom i pasivnom umu, a zatim istražuje djelatnost mišljenja i u vezi s tim prikazuje kakve sposobnosti (spoznaja, kretanje, požuda) ima duša. I u tim izlaganjima Aristotel je i empiričar i metafizičar.

Preveo s grčkog dr. Veljko Gortan, prema tekstu: Biehl-Apelt, Leipzig 1911. (izdanje Teubner).

KRITIKA PLATONOVIH IDEJA

U prvoj knjizi »Metafizike« Aristotel, pored ostalih pitanja prikazuje i razvoj grčke filozofije do njegovog doba. Polazeći sa svoje ontologije on smatra da ranije škole nisu na zadovoljavajući način riješile postojeće probleme.

IZ »METAFIZIKE« I. 9.:

Oni pak, koji tražeći najprije da razaberu uzroke svega, što postoji, postavljaju ideje za uzroke, dodali su tome drugo, jednako po broju, upravo kao kad bi netko, želeći nešto izbrojiti, mislio, da to ne će moći, dok je toga manje, već bi brojio tek kad ga umnoži. A idejâ ima gotovo isto toliko, odnosno ne manje, koliko onih stvari, kojih su uzroke tražili pa od njih došli do ideja. Jer za sve postoji istoimena ideja, i — bez obzira na supstancije — za sve drugo, kod čega postoji jedno u mnoštvu,[1] i to kao kod ovih, tako i kod vječnih stvari.

Dalje, ni po jednom od tih navoda nije jasno, kojim se načinom tumači, što su to ideje. Iz jednih od tih navoda ne proistječe nužnost da se napravi zaključak, a iz drugih proizlazi, da postoje ideje i za ono, za što i ne mislimo da postoje. Po razlozima, naime, koji proizlaze iz znanja, ideje će morati biti o svemu, o čemu postoji znanje: po razlogu jednog u

[9] T. j. pasivni um.

[1] T. j. opće.

množtvu postojat će i ideje negacija, a po tome, da se može misliti o nečemu, što je već propalo, postojat će ideja i o prolaznom. Neka naime osjetilna predodžba o tome postoji.

K tome, od dokaza, koji su točniji, neki stvaraju ideje o onome, što je relativno i što ne uzimamo kao rod po sebi, dok drugi od tih dokaza navode trećeg čovjeka.[2] Jednom riječi, razlozi, koji govore za ideje ukidaju ono, do čega je zagovornicima ideja više stalo, nego do egzistencije samih ideja.

Nadalje, prema mišljenju, po kome smatramo, da postoje ideje, ne će postojati samo ideje supstancije, nego i ideje množtva drugog, jer pojam nije jedan jedini samo u odnosu na supstancije, nego i s obzirom na drugo, te ne postoje znanja samo o supstanciji, nego i o drugom. I to važi za bezbroj drugih stvari. A po nužnosti i po mišljenjima, koja vladaju o idejama, ukoliko nešto ima udjela na njima, tada mogu postojati samo ideje supstancija. To nešto, naime, nema akcidentalnog udjela na idejama, nego mora, dakle, biti dionik na ideji, dok je ona subjekt . . .

Stoga će ideje biti supstancije.

. . . .

U najvećoj će se neprilici netko naći s obzirom na pitanje, što zapravo znače ideje bilo za vječne od osjetilnih stvari bilo za one, koje nastaju i propadaju. Jer one nisu njima uzroci niti kretanja niti ma kakve promjene.

A ideje ništa ne pomažu niti razumijevanju drugih stvari (jer one nisu njihove supstancije, — inače bi bile u njima) niti njihovoj egzistenciji, budući da one nisu imanentne onome, što ima udjela na njima. Inače bi se moglo činiti, da su one uzroci, kao što bi bijelo, primiješano bijelome.[3] No, to shvaćanje, što ga je prvi prihvatio Anaksagora, a poslije Eudoks

---

[2] Prigovor »t r e ć i č o v j e k« potječe ustvari iz megarske škole. Iznio ga je sofist P o l i k s e n, koji je bio savremenik, a ujedno i protivnik Platonov.

Prigovor ukratko glasi ovako: Između ideje čovjeka (prvi čovjek) i čovjeka kao sjene te ideje (drugi čovjek) mora postojati nešto treće iznad ta dva, koji bi im tek omogućio njihovu vezu. Ali na tome se ne ostaje. Za jedinstvo ta tri morao bi se opet uzeti četvrti čovjek i tako dalje u beskonačnost.

Prigovor se, dakle, sastoji u tome, da Platon ne može izvesti pojavno iz svijeta ideja.

[3] bilo njegov uzrok

i neki drugi, lako se dade oboriti. Protiv tog mišljenja mogu se, naime, iznijeti mnoge nemogućnosti.

A ni za ostale stvari, ni u jednom smislu, koji se obično navodi, ne može se kazati da su postale od ideja. Govoriti pak, da su ideje prauzroci, a da ostale stvari imaju udjela u njima, znači govoriti prazne riječi i izražavati se metaforama. Jer, što je to, što djeluje po uzoru na ideje?

Moguće je, da nešto postoji i postaje slično drugom, a da nije njegova kopija. Stoga, postojao Sokrat ili ne postojao, mogao bi se roditi netko nalik na Sokrata. Isto tako je jasno — kad bi postojao i vječni Sokrat —, da bi bilo više prauzora za istu osobu, pa tako i više ideja, na primjer: za čovjeka kao živo biće, za čovjeka kao dvonošca, a k tome i za čovjeka po sebi.

. . . .

Osim toga, moglo bi se činiti nemogućim, da supstancija bude odvojena od onog, čega je ona supstancija. Kako bi onda ideje kao supstancije stvari mogle biti od ovih odvojene?

Na kritiku ideja Aristotel se ponovno navraća u XIII. knjizi (c. 4. i 5.) svoje »Metafizike«, što je, uglavnom ponavljanje već ovdje rečenog.

S grčkog preveo dr. Branimir Gabričević, prema tekstu: ARISTOTELIS OPERA OMNIA GRAECE ET LATINE. Parisiis. Editore Ambrosio Firmin-Didot.

TERMINI IZ »METAFIZIKE«

Aristotel je obratio veliku pažnju na filozofske termine i dokazivao je da je određenje pojedinih termina veoma važno za tumačenje filozofije. Da bi i drugima bilo jasno kako on upotrebljava pojedine termine, on je u V. knjizi »Metafizike« odredio značenje za 30 termina. Ovdje navodimo nekoliko primjera.

V. 1. POČETAK — Ἀρχή

»Početak« neke stvari naziva se ono, odakle se može započeti kretanje, na pr. kod crte ili puta jedan je početak s ove strane, a drugi je na suprotnoj strani. Nadalje (početak se naziva) ono, odakle se nešto može najbolje izvršiti, na pr. kod učenja katkada ne treba započinjati od osnova i od početka

stvari, nego od onoga, što se najlakše dade naučiti. Nadalje ono, od čega nešto postaje kao od svoga sastavnog dijela, na pr. glavna greda (kobilica) lađe, temelj kuće; kod živih bića takvim dijelom neki smatraju srce, neki mozak, a neki drugo što. Nadalje ono, od čega nešto postaje kao od nečeg izvanjskoga i od čega se obično započinje kretanje ili promjena, na pr. dijete od oca i majke, a borba od uvrede. Nadalje ono, prema čega se volji kreće ono, što se kreće, i mijenja ono, što se mijenja; tako se u pojedinim državama tim imenom nazivaju vrhovni činovnici, oligarsi, kraljevi i tirani, a tako i umjetnosti, osobito one, koje se izdižu nad drugima. Osim toga, početkom neke stvari naziva se i ono, po čemu se ona najprije može upoznati, na pr. osnovna načela kod dokazivanja.

U isto toliko značenja upotrebljava se i riječ uzrok, jer su svi uzroci počeci.

Svim dakle počecima zajedničko je to, što su ono prvo, po čemu nešto ili jest ili postaje ili se spoznaje. Jedni su od njih sastavni dio stvari, a drugi su izvanjski. Zbog toga početak su i priroda i element i misao i volja i supstancija i uzrok; za mnoge je naime stvari dobro i lijepo početak i spoznaja i kretanje.[1]

V. 3. ELEMENT — *Στοιχεῖον*

»Element« se naziva ono osnovno, imanentno, od čega se neka stvar sastoji i što ne može diobom prijeći u drugu vrstu. Tako na pr. elementi glasa, od kojih se on sastoji i na koje se na kraju dijeli, ne mogu se više dijeliti na druge dijelove, koji bi po vrsti bili različiti od njih, već ako bi se i dijelili, dijelovi bi im bili istovrsni, kao što je dio vode uvijek voda; no za slog to ne vrijedi. Isto tako oni, koji govore o elementima tijela, tim imenom nazivaju ono, u što se na kraju rastvaraju tijela i što se ne dâ više dijeliti na drugo različito po vrsti. Oni to nazivaju elementima, bilo da uzimaju samo jedan ili više njih. Slično se govori i o elementima geometrijskih likova i općenito o elementima dokazivanja; osnovni

[1] Poslije toga Aristotel govori o uzroku (drugi termin).

naime dokazi, koji su sadržani u mnogim drugima, ti se baš nazivaju elementima dokazivanja. Takvi su osnovni, tročlani silogizmi, koji zaključuju pomoću srednjega člana.

Odatle se u prenesenom značenju naziva elementom ono, što je jedno i sitno pa kao takvo može služiti za mnogo stvari. Zato se i ono, što je sitno, jednostavno i nedjeljivo, zove elementom. Odatle dolazi, da se elementom smatra ono, što je najopćenitije, jer se sve, što je takvo, kao jedno i jednostavno nalazi u mnogim ili svim stvarima ili u većem broju njih. Zato neki smatraju, da su jedinica i točka počela. Međutim, kako su i t. zv. rodovi općeniti i nedjeljivi (jer za njih nema definicije),[2] neki nazivaju elementima i rodove, i to više nego razlike, jer je rod općenitiji. Gdje naime postoji razlika, uz nju je i rod, ali sve, što ima rod, nema uvijek i razliku.

Svim tim značenjima zajedničko je to, da je element svake stvari ono osnovno, imanentno, što je sačinjava.[3]

V. 7. POSTOJEĆE — *Τὸ ὄν*

Kaže se, da nešto jest ili po akcidenciji ili po sebi. Po akcidenciji je, na primjer, ako kažemo: »Pravednik je umjetnički obrazovan,[4] čovjek je umjetnički obrazovan, netko umjetnički obrazovan je čovjek.« To je slično kao kad bismo rekli: »Umjetnički obrazovan čovjek gradi«, jer je onaj, koji gradi, slučajno umjetnički obrazovan ili jer je umjetnički obrazovan čovjek slučajno graditelj. Kad se naime kaže: »Ova je stvar neka druga«, to znači, da je ta druga stvar akcident one prve. Tako je i u navedenim primjerima. Jer kad kažemo: »Čovjek je umjetnički obrazovan« i »Netko umjetnički obrazovan je čovjek« ili pak »Netko bijel je umjetnički obrazovan« i »Netko umjetnički obrazovan je bijel«, tada u drugom slučaju izričemo, da su obje oznake akcidenti istog subjekta, a u prvom

---

[2] T. j. iznad njih nema ništa općenitije, a definicija prema logici može nastati »pomoću najbližeg rodnog pojma i specifične razlike.«

[3] Zatim Aristotel govori o prirodi (4), nužnome (5) i Jednome (6).

[4] Aristotel upotrebljava ovdje izraz *μουσικός* — koji se ne odnosi samo na glazbu, nego i na sva plemenita umijeća, koja stoje pod zaštitom Muza (prim. prev.).

slučaju, da akcident pripada nečemu, što jest; izjava pak »Netko umjetnički obrazovan je čovjek« izriče, da čovjeku umjetnička obrazovanost pripada kao akcident. Tako se kaže, da nebijelo jest, ukoliko jest ono, čemu je nebijelo akcident. Ako se govori o bitku po akcidenciji, govori se tako, jer ili istom subjektu pripadaju oba predikata, ili jer jedna stvar stvarno postoji, a druga je njezin predikat, ili jer je kao predikat uzeta stvar po sebi, kojoj stvarno pripada kao predikat ono, čemu ona služi kao predikat.

Kaže se, da po sebi postoji ono, što se izriče različitim kategorijama, jer koliko ima kategorija, na toliko se načina izriče bitak. No kako neke kategorije izriču, što je nešto, neke kakvoću, neke količinu, neke odnos, neke djelovanje ili podnošenje djelovanja (trpljenje), neke mjesto, neke vrijeme, svakim od tih značenja izriče se jednako bitak po sebi. Nema naime nikakve razlike, kad se kaže »Čovjek je ozdravljujući« i »Čovjek ozdravljuje« ili pak »Čovjek je hodajući ili sijekući« i »Čovjek hoda ili siječe«. Slično je i u ostalim slučajevima.

Nadalje, bitak i »jest« označuju, da je nešto istinito, a nebitak označuje, da nešto nije istinito, nego laž, i to jednako kod tvrđenja kao kod poricanja, na pr. »Sokrat je umjetnički obrazovan« označuje, da je to istinito, a tako isto, ako kažemo »Sokrat je nebijel«. Naprotiv, »Dijagonala nije djeljiva istim brojem kao stranica« označuje, da je to lažno.

Nadalje, bitak i postojeće u navedenim primjerima označuju dijelom mogućnost, dijelom sam čin (aktualnost). Kažemo naime »gledajući« za ono, što ima mogućnost gledanja, i za ono, što stvarno gleda. Isto tako kažemo »zna« za ono, što se može služiti znanjem, i za ono, što se njime već služi, a tako kažemo i »miruje« za ono, čemu već pripada mirovanje, i za ono, što može mirovati. Slično je i kod supstancija. Kažemo naime, da je Hermo u kamenu, da je polovica crte u cijeloj i da je žito, iako nije još zrelo. Kada se pak za neku stvar može reći da je u stanju mogućnosti, a kada još ne, treba odrediti na drugome mjestu.

V. 8. SUPSTANCIJA

»Supstancija« nazivaju se jednostavna tijela, kao zemlja, vatra, voda i druga takva, pa tijela uopće i ono, što je od njih sastavljeno, jednako živa bića kao i božanska, i njihovi dijelovi. Sve se to naziva »supstancija«, jer se ne izriče o nekom drugom subjektu, nego se o tome (kao subjektu) izriče sve ostalo.

U drugom značenju »supstancija« se naziva ono, što se nalazi imanentno u takvim stvarima. koje se ne izriču o nekom subjektu, i uzrok je njihova bitka, na pr. duša u živom biću.

Nadalje (»supstancija« se nazivaju) dijelovi, koji se nalaze u takvim stvarima, određuju ih i označuju, da su one nešto određeno, pa uklone li se ti dijelovi, uklanja se i cjelina, na pr. uklanjanjem površine uklanja se tijelo, kako neki kažu, i uklanjanjem crte površina. Općenito, čini se, da neki takvim smatraju broj. Oni tvrde, da uklanjanjem broja nestaje svega i da on sve određuje.

Nadalje, »supstancija« naziva se i pojam neke stvari, kojemu određenje daje definicija.

Proizlazi dakle, da se izraz »supstancija« upotrebljava na dva načina: jedamput označuje krajnji supstrat, koji se više ne može izreći o nečem drugom, a drugi put ono, što je nešto određeno i odijeljeno (pojedinačno). Takvo je kod svake stvari oblik *[μορφή]* i lik *[εἶδος]*[5].

S grčkog preveo dr. Veljko Gortan, tekst prema izdanju W. Christ. in ædibus B. G. Teubneri MDCCCXCV.

---

[5] Ostali termini koji su obrađeni idu ovim redoslijedom: identičnost (9.), suprotnost (10.), ranije i kasnije (11.), mogućnost (12.), kvantitet (13.), kvalitet (14.), relacija (15.), završenost (16.), granica (17.), po čemu (18.), poredak (19.), držanje (20.), trpljenje (21.), lišenost (22.), imanje (23.), iz nečega biti (24.), dio (25.), cjelina (26.), okrnjenost (27.), rod (28.), neistinitost (laž) (29.), akcidencija (30.).

SADRŽAJ

ODABRANI TEKSTOVI FILOZOFA

ODABRANE TEKSTOVE FILOZOFA PREVELI

Tomo Maretić, Albert Bazala, Vladimir Vratović, Milan Stahuljak, Niko Majnarić, Milivoj Sironić, Veljko Gortan i Branimir Gabričević.

Branko Bošnjak

GRČKA FILOZOFIJA

•

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*

Nacrt za korice *Alfred Pal*

Korektura *Nada Anić*

Ispravci i dopune

str. 24. — 10. red odozdo: radova, treba: rodova
str. 25. — 1. red odozdo: Lemma, treba: Lemna
str. 36. — 4. red odozgo: i, treba: u
str. 37. — 9. red odozdo: odražavaju, treba: održavaju
str. 46. — 16. red odozdo: O narodu..., treba: O prosuđivanju naroda...
(Tako o poretku svijeta misle, jer ne razumiju logos).
str. 61. — 5. red odozdo: masi a, treba: masi, a
str. 65. — 1. red odozgo: raznm, treba: raznim
str. 68. — 18. red odozdo: demoktritischen, treba: demokritischen tischen
str. 81. — 13. red odozdo: indentititu, treba: identitetu
str. 84. — 14. red odozdo: (Kritija Alkibijad), treba: (Kritija, Alkibijad)
str. 85 — Naslov: Kuga u Ateni, dao je prevodilac
str. 125. — 16. red odozdo: na, treba: ne
str. 126. — 15. red odozgo: Atristotel, treba: Aristotel
str. 143. — 8. red odozgo: Tedida, treba: Tetida
str. 159. — 3. red odozdo: u, treba: o
str. 166. — 2. red odozdo: ῶτ, treba: τῶ,
str. 189. — 14. red odozdo: uvijek i, treba: uvijek, i